

A importância do riso no pensamento de Eça de Queirós e Nietzsche: o que pode o riso contra o niilismo?

Ana Paula Pedro de Carvalho Dias da Silva

Dissertação de Mestrado em Filosofia - Estética

Novembro, 2018.

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia – Estética, realizada sob a
orientação científica do Professor Doutor João Manuel Pardana Constâncio

Ao Dinis,
porque me faz rir todos os dias.

AGRADECIMENTOS

Os meus primeiros agradecimentos são dirigidos ao Professor João Constâncio que aceitou orientar esta dissertação. Agradeço-lhe a generosidade de ter acolhido com entusiasmo o tema desta dissertação desde a sua génese, bem como a confiança e paciência para com a minha condição de trabalhadora estudante. Estou-lhe grata pelas recomendações bibliográficas, esclarecimentos e recomendações sem as quais este trabalho não teria sido possível.

À Professora Maria João Mayer Branco, agradeço o contagiante entusiasmo pela filosofia e por me ter ensinado a navegar na obra de Kant.

Ao Professor Nuno Venturinha, estou grata pelo seus ensinamentos e exemplo de rigor académico que nunca esquecerei.

Aos Professores Paolo Stellino e Pietro Gori, pelas aulas extracurriculares a que tive o privilégio de assistir, e que muito me ajudaram a guiar-me dentro da obra de Nietzsche.

Ao Professor Orlando Grossegese, agradeço o interesse que demonstrou pelo tema desta dissertação, pelas preciosas indicações bibliográficas de ensaios e obras sobre Eça de Queirós, às quais dificilmente acederia se não fosse pela sua mão.

Aos amigos, Anabela Mota Ribeiro, Patrícia Reis, Paulo José Miranda e Carla Gomes, pelo permanente incentivo.

Aos meus colegas de mestrado, Dilar Cascalheira, Rita Mateus e João Regueira, pela generosidade na partilha de sentimentos e pela elevação intelectual das nossas conversas.

À minha sogra, Ana Maria Campos Ferreira, pelo entusiasmo com que acompanhou esta aventura.

Ao Círculo Eça de Queirós, pelo empréstimo de algumas obras há tanto tempo esgotadas nas livrarias.

À Fundação Eça de Queirós, por me ter aceite como bolsista do curso de Verão de 2018.

Aos meus pais e aos meus avós paternos que nunca deixaram que me faltassem os livros.

Ao Dinis, pela motivação diária e compreensão das minhas ausências.

A importância do riso no pensamento de Eça de Queirós e Nietzsche: o que pode o riso contra o niilismo?

Ana Paula Pedro de Carvalho Dias da Silva

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma análise do riso em Eça de Queirós e Nietzsche com o objetivo de demonstrar como este não é um tema periférico no pensamento de ambos os autores. Em particular no caso de Nietzsche, cujo estilo de escrita aforística eleva a dificuldade de sistematização do tema pela dispersão das referências ao riso ao longo da sua obra, mas por essa mesma razão nos leva a concluir pela importância central do tema no seu pensamento. Procurámos estabelecer uma análise do pensamento dos autores por comparação com a tradição filosófica sobre o riso (Teoria da Superioridade, Teoria do Alívio e Teoria da Incongruência) propondo assim avaliar em que medida se aproximam ou afastam dessa mesma tradição. Ambos reconhecem a importância do riso como forte instrumento de crítica e afirmação, e que a presença ou ausência do riso diferencia a nossa atitude perante a condição humana. Nestes aspetos reside a originalidade do riso em Eça de Queirós e Nietzsche e que, em nosso entender, os aproxima. Procurámos demonstrar como o riso é um instrumento de luta contra o niilismo, e que os autores em análise defendem que esse combate pode ser levado a cabo através de uma atitude humorística e afirmativa (a qual tem de incluir a capacidade de o homem ser capaz de rir de si próprio), e que esta é compatível com a constatação do absurdo e do sentido trágico da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, Eça de Queirós, riso, niilismo.

The importance of laughter in the thought of Eça de Queirós and Nietzsche: what can laughter do against nihilism?

Ana Paula Pedro de Carvalho Dias da Silva

ABSTRACT

This dissertation presents an analysis of laughter in Eça de Queirós and Nietzsche with the aim of demonstrating how this is not a peripheral theme in the thought of both authors. Particularly in the case of Nietzsche, whose style of aphoristic writing elevates the difficulty of systematizing the theme by the dispersion of references to laughter throughout his work, but for that very reason leads us to conclude the central importance of the theme in his thought. In both cases, we tried to establish an analysis of the authors' thinking by comparison with the philosophical tradition about laughter (Theory of Superiority, Theory of Relief and Theory of Incongruity), thus proposing to evaluate the extent to which they approach or depart from that same tradition. Both recognize the importance of laughter as a strong instrument of criticism and affirmation, and that the presence or absence of laughter differentiates our attitude towards the human condition. In these aspects lies the originality of laughter in Eça de Queirós and Nietzsche that brings them together. It is to this extent that we have attempted to demonstrate how laughter is an instrument of struggle against nihilism by proposing that the authors in question argue that such a struggle can be carried out through a humorous and affirmative attitude (which must include the capacity of the man to be able to laugh at himself), and that this attitude is compatible with the realization of the absurd and the tragic sense of life.

KEYWORDS: Nietzsche, Eça de Queirós, laughter, nihilism.

Introdução.....	1
Metodologia e investigação.....	4
1. O riso na Filosofia.....	11
1.1. A má fama do riso e do humor.....	12
1.2. Teoria da Superioridade.....	16
1.3. Teoria do Alívio.....	17
1.4. Teoria da Incongruência.....	20
1.5. Henri Bergson e a função do riso.....	23
2. O riso no pensamento de Eça de Queirós.	26
2.1. As Farpas e a Teoria do riso de Eça de Queirós.....	26
2.2. Ramalho Ortigão – carta a Joaquim de Araújo.....	30
2.3. A Decadência do riso.....	33
2.4. O conto Civilização e o romance A Cidade e as Serras.....	36
2.5. Eça de Queirós, leitor de Schopenhauer e Nietzsche?.....	47
3. O riso no pensamento de Nietzsche.....	52
3.1. O prazer no absurdo.....	52
3.2. O riso dissolvente e afirmativo.....	58
3.3. O riso libertador.....	62
3.4. O riso de Zaratustra.....	63
3.5. O riso retórico.....	66
4. A tradição filosófica e o riso em Eça de Queirós e Nietzsche.....	67
5. O pessimismo.....	74
6. O niilismo.....	78
7. Recuperar o riso: uma proposta de luta contra o niilismo.....	86
8. Conclusão.....	90
Bibliografia.....	95

ABREVIATURAS DOS TÍTULOS DAS OBRAS DE EÇA DE QUEIRÓS:

AF - *As Farpas*

C - *Civilização*

CAF - *Uma Campanha Alegre. De “As Farpas”*

CFM - *Correspondência de Fradique Mendes*

Co - *Correspondência*

CS - *A Cidade e As Serras*

NC - *Notas Contemporâneas*

OM - *Os Maias*

Os textos de Eça de Queirós acima indicados serão citados pela abreviatura do título seguida do número do parágrafo ou página correspondente. Seguiu-se a Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós da Imprensa Nacional - Casa da Moeda (coordenada por Carlos Reis), sempre que a obra assim tenha sido disponibilizada. Nos casos em que as obras não se encontram disponíveis na sua edição crítica, recorreremos a outras edições nacionais, todas elas referidas na bibliografia.

ABREVIATURAS DOS TÍTULOS DAS OBRAS DE NIETZSCHE:

A - *Aurora*

BM - *Para além do Bem e do Mal*

CI - *Crepúsculo dos ídolos*

CW - *O Caso Wagner*

EaC - *Ensaio de Autocrítica*

EH - *Ecce Homo*

GC - *A Gaia Ciência*

GM - *Para a Genealogia da Moral*

HH - *Humano, demasiado humano*

NT - *O Nascimento da Tragédia*

Za - *Assim falava Zarathustra*

Os textos de Nietzsche acima indicados serão citados pela abreviatura do título seguida do número do parágrafo ou página correspondente. Seguiram-se a edição portuguesa das *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche* da editora Relógio D'Água e Edições 70, bem como algumas edições brasileiras nos casos em que não encontrámos edições nacionais, todas elas referidas na bibliografia.

Os fragmentos póstumos serão citados pela abreviatura FP, seguida do respetivo número e da data, de acordo com a edição em Castelhano da Sociedade Espanhola de Estudos sobre Nietzsche. A tradução dos mesmos é da nossa inteira responsabilidade.

“Passa-se com os livros uma coisa semelhante ao que sucede com um novo conhecimento que travamos com alguém. Num primeiro momento experimentamos um profundo prazer em encontrar coincidências gerais de opinião ou ao sentirmo-nos toados num aspeto importante da nossa existência. Só depois, quando o conhecimento se aprofunda, começam a surgir as diferenças. Nessa altura, o comportamento inteligente caracteriza-se pela capacidade de não retroceder imediatamente, como muitas vezes acontece na juventude, e de pelo contrário reter o que há de coincidente enquanto se vão esclarecendo mutuamente as diferenças, sem se pretender chegar ao acordo absoluto.”

Goethe, *Máximas e Reflexões* (275).

“Mais do que nunca necessitamos dos livros, mas eles também necessitam de nós. Que privilégio maior pode existir que estar ao seu serviço?”

George Steiner, *Aqueles que queimam livros*.

Introdução

“The subject of laughter is no laughing matter.”

George Vasey, *The Philosophy of Laughter and Smiling* (1875).

“Darcy Ribeiro entrava e saía da selva como se ela fosse a sua casa, e era. Levava um equipamento modesto, só um livro e nada mais: uma velha edição espanhola do *Dom Quixote de la Mancha*.

Deitado na rede, balouçando-se no meio das árvores da floresta amazônica, Darcy desfrutava do seu livro preferido. A cada página soltava uma gargalhada e as crianças riam-se com ele. Ninguém sabia ler, mas todos sabiam rir.”

Eduardo Galeano, *Abençoado sejas, riso, para sempre*.

O objetivo desta dissertação é apresentar uma análise do riso no pensamento de Eça de Queirós e Nietzsche e demonstrar como a importância desta manifestação humana, além de corresponder a uma afinidade entre ambos os autores, é um tema central nas respectivas obras enquanto proposta de luta contra o niilismo.

A possibilidade de avançar com este estudo surgiu depois de uma releitura de *A Cidade e as Serras*, último romance de Eça de Queirós, em simultâneo com a leitura de *Assim Falava Zaratustra* de Nietzsche. No romance de Eça de Queirós encontramos a personagem Jacinto “a ler apaixonadamente, desde o “Eclesiastes” até Schopenhauer” e “todos os líricos e todos os teóricos do pessimismo” (CS, p.112), recuperando a determinada altura “o dom divino de rir” (CS, p.176). Na parte IV de *Assim Falava Zaratustra* este declara sagrado o riso. (cf. Za, IV, 18).

A partir deste encontro, explorar entre os autores as possíveis afinidades sobre o riso, obrigou-nos, em primeiro lugar, a procurar a resposta à seguinte questão: como

relacionar a filosofia com literatura? Para responder a esta pergunta seria preciso iniciar um estudo autónomo, o qual, por si só, daria lugar a um novo trabalho, e que, embora muito importante - e já abordado por diversos autores¹- dele não nos podemos ocupar aqui. Para simplificar a resposta, podemos dizer que embora Eça de Queirós não tenha sido filósofo², pode pelo menos ser ocasião de filosofia para outros³. Além disso, é possível reconhecer a ficção como modo de pensamento, por isso entendemos ser possível concluir que a própria literatura queirosiana é ela mesma pensante e repositório de conceitos que interessam à filosofia ou com ela partilham um espaço comum. E na relação com a literatura que dizer de *Zaratustra*, essa obra inclassificável? Parece ser unânime que Nietzsche utiliza a ficção literária, e esta obra em particular, para falar de temas centrais da sua filosofia. Exemplos como este mostram-nos que a relação entre filosofia e literatura é mais do que uma luta contínua, é acima de tudo uma *conversa sem fim*, feita de reciprocidade e, por isso, não carece de ser solucionada. Se a filosofia pode ser olhada como estímulo à imaginação literária, “a literatura filosófica do mundo pode servir tanto para confirmar como para pôr em crise o que já sabemos, independentemente da filosofia inspiradora. Tudo depende como o escritor penetra sob a crosta das coisas.” (CALVINO, 2003, p.193).

¹ Vejam-se, por exemplo: Martha Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1990); Umberto Eco, *Sobre Literatura* (Lisboa: Relógio D'Água, 2014); Italo Calvino, *Ponto Final - Escritos sobre Literatura e Sociedade* (Lisboa: Teorema, 2003); Roland Barthes, *O prazer do texto precedido de Variações sobre a escrita* (Lisboa: Edições 70, 2009); Arthur C. Danto, *Philosophy and /as/of Literature in A Companion to the Philosophy of literature*, Garry L. Hagberg and Walter Jost (ed.) (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010); George Steiner, *A Poesia do Pensamento – Do Helenismo a Celan* (Lisboa, Relógio D'Água, 2012).

² São inúmeras as circunstâncias em que Eça de Queirós emprega no seu discurso, ou no discurso das suas personagens termos como: filosofia, filosofar, filósofo; cita obras filosóficas e filósofos, cria personagens que são filósofos, como no caso do conto *José Matias*, mas nada disto faz com que ele se possa transformar no que não era, um filósofo. Na *Carta a Joaquim de Araújo* datada de 25 de Fevereiro de 1878, incluída na coletânea *Notas Contemporâneas* diz, a propósito do período d' *As Farpas*: “Eu era, sou ainda, em filosofia, um turista facilmente cansado”, querendo em nosso entender com isto apontar para a sua desilusão com a filosofia, a qual manifestou diversas vezes. Todavia, o desencanto com a filosofia nunca foi obstáculo de apropriações ou comentários de temas filosóficos: veja-se por exemplo o ensaio *Positivismo e Idealismo*.

³ Sobre as relações de Eça de Queirós com a filosofia vejam-se: Rui da Costa Lopes, *O Segredo do Cofre Espanhol: Notas para um Ideário Filosófico de José Maria Eça de Queiroz* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994); Pedro Schacht Pereira, *Filósofos de Trazer por Casa: cenários de apropriação da filosofia em Almeida Garret, Eça de Queirós e Machado de Assis* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013). Nestas obras, os autores refletem sobre as dificuldades de classificação de Eça de Queirós como filósofo promovendo um diálogo entre a tradição dos comentadores da obra do escritor, dos quais se destacam António Sérgio, João Gaspar Simões, António José Saraiva, Jaime Cortesão, e as possíveis adesões do escritor a ideias filosóficas. Ao mesmo tempo colocam em destaque as obras de Eça de Queirós em que as relações entre a literatura e a filosofia se podem revelar, problematizando igualmente as dificuldades existentes entre os limites do filosófico e do literário.

Em segundo lugar, e antes de progredirmos na avaliação das afinidades entre os autores quanto ao riso, importa ter presente a forma como este tem sido tratado pela tradição filosófica. É possível observar que esta tradição segue pelo menos duas grandes linhas interpretativas: por um lado, a que procura opor-se ao riso, desprezando-o, propondo que deve ser regulado ou moralizado, por outro, a que, recomendando-o, nele encontra o indício de uma compreensão afirmativa da vida e do pensamento. Além desta questão valorativa, os principais comentadores contemporâneos procuraram agrupar as diversas posições acerca do riso em três grandes grupos, correspondentes à Teoria da Superioridade (Hobbes), Teoria do Alívio (Freud) e Teoria da Incongruência (Kant, Schopenhauer).

A dicotomia que encontrámos, entre desprezo e valorização do riso, resultou do grande preconceito existente entre o que se convencionou entender como *sério* e *não sério*; como se apenas uma atitude dita séria pudesse corresponder à verdade, e por isso ser objeto de estudo na filosofia. É o próprio Nietzsche, filósofo que não é de forma imediata associado ao humor e ao riso, que nos convida ao abandono desse preconceito:

Tomar a sério. O intelecto é na grande maioria dos casos uma máquina pesada, tenebrosa e rangente, difícil de pôr em movimento, chamam-lhe *tomar a coisa a sério*, quando trabalham com esta máquina e querem pensar bem - oh!, como o bem pensar lhes deve ser incómodo! A encantadora besta humana perde sempre, ao que parece, o bom humor quando pensa bem; torna-se “séria”! E “onde há riso e alegria não tem o pensar qualquer valor” - assim reza o *preconceito* destas sérias bestas contra toda a “alegre ciência. (GC, 327).

Esta inversão, com implicações sobre o que deve ser ou não considerado como sério, é fundamental para compreendermos o que Nietzsche entende por sentido do trágico da vida. Para alcançarmos o significado desse entendimento, temos de compreender a sua crítica dos valores da moral cristã, e o seu projeto filosófico centrado na transvaloração dos valores, no combate à inevitabilidade do niilismo e numa atitude afirmativa perante a vida.

Se dúvidas existissem quanto à compatibilidade entre a tarefa do filósofo e o riso, porque a filosofia seria um campo demasiado sério para o admitir enquanto parte da sua atividade, Nietzsche apresenta-nos uma nova abordagem despertando-nos a pensar este desafio: que possíveis significados podem ter o humor e o riso na filosofia? E se os admite não é apenas devido ao reconhecimento da sua importância em geral, mas porque quer

convocar-nos a explorar o seu pensamento dessa perspetiva. Dito de outra forma, Nietzsche convoca-nos a olhar para a sua filosofia também do ponto de vista do “bom humor”. (GC, 327).

Ao percorrermos as obras de Eça de Queirós seleccionadas para o nosso estudo, verificamos que o tema do riso está sempre presente como instrumento de crítica e afirmação. Se no ensaio *A Decadência do riso* (1892) Eça de Queirós confirma a importância do riso através da constatação da sua ausência na sociedade da época, já desde *As Farpas* (1871) até à *Cidade e as Serras* (1901) - o último romance do autor -, o riso assume lugar de destaque. O mesmo se pode dizer de Nietzsche. Se na obra do filósofo o riso assume maior destaque a partir dos seus escritos dos anos oitenta do século XIX, com especial destaque para *Assim falava Zaratustra* (1883-85), o *Ensaio de autocritica* (1886) e *A Gaia Ciência* (1882-87), o tema não está ausente desde a sua obra inicial, *O Nascimento da Tragédia* (1872).

Eça de Queirós e Nietzsche⁴ - em parte influenciados por referências literárias comuns, como é o caso de Schopenhauer e Paul Bourget⁵, entre outros - encontraram na excessiva *seriedade* do século XIX a grande causa da *décadence*⁶ correspondente ao niilismo europeu finissecular. A *décadence* enquanto representante de toda a história da civilização ocidental, e consequentemente dos seus valores de referência e do seu enfraquecimento, levam Nietzsche a concluir ser o niilismo europeu finissecular não uma causa, mas sim “a lógica da *décadence*” (FP 14 [86], Primavera de 1888).

Quando avaliamos o pensamento de ambos os autores à luz da tradição e das

⁴ Eça de Queirós nasceu na Póvoa de Varzim a 25 de novembro de 1845, cerca de um ano depois de Nietzsche, que nasceu em Röcken a 15 de outubro de 1844. Morreram em Agosto de 1900: Eça de Queirós a 16 e Nietzsche a 25.

⁵ No FP 25 [9] de dezembro de 1888 - início de 1889 Nietzsche descreve Bourget como “alguém de raça profunda [...], aquele que por si mesmo mais se aproximou de mim”, e chega mesmo a considerá-lo como o guia na exploração das numerosas facetas da *alma moderna* resultante da morte de Deus. Em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche escreve que considera a psicologia a “mestre de todas as ciências”(ABM, §23), a qual constitui uma prática cognitiva, expressão da melhor tradição francesa, incompatível com o espírito fatal alemão da “doença da vontade” europeia. É num fragmento póstumo de 1885 que Nietzsche declara Bourget como o “discípulo mais vivo de Stendhal” (FP 38 [5], junho-julho de 1885).

Sobre a relação entre Paul Bourget e Eça de Queirós, veja-se, de Orlando Grossegees, *Paul Bourget*, in Dicionário Eça de Queirós, p.184.

⁶ Sobre a evolução do conceito de Decadência, vejam-se: Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity, Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism* (Durham: Duke University Press, 1987), pp. 148-221, o qual inclui um capítulo inteiramente dedicado a Nietzsche; Scarlett Marton (2014), *Modernidade e decadence: Wagner e a cultura filisteia*, in Marton, S., Branco, M., Constâncio, J., *Sujeito, decadence e arte - Nietzsche e a modernidade* (Lisboa: Tinta da China, 2014), pp. 199-225.

teorias filosóficas que abordam o riso, é possível concluir que apresentam alguns pontos em comum às três principais teorias. No entanto, a grande originalidade da abordagem de Eça de Queirós e Nietzsche é convocarem-nos para uma representação do riso que tem a capacidade de nos fazer ver e apreender a essência do mundo de forma que a razão *séria* não atinge; fazem-nos ver que existe uma realidade mais essencial para lá daquela que é limitada pelo *sério*: “o nada ao qual o riso nos dá acesso encerra uma verdade infinita e profunda, em oposição ao mundo racional e finito da ordem estabelecida.” (ALBERTI, 2002, p.12). É no riso - e na forma como este tema é tratado e considerado por Eça de Queirós e Nietzsche - que encontramos uma das propostas mais estimulantes na luta contra o niilismo, por reconhecerem que a adoção de uma atitude humorística perante a vida, não é incompatível com o sofrimento e o absurdo da existência.

O riso não é uma mera menção ou referência inconsequente nas obras dos dois autores e está presente em diferentes textos. A dispersão encontrada torna a análise difícil, mas nem por isso menos desafiante na recolha e organização de elementos para o que se pretende alcançar nesta investigação. Em particular o estilo aforístico de Nietzsche, pois parece desenvolver um pensamento fragmentário e experimental, sem pretensões finalistas e conclusivas. No entanto é Nietzsche a ajudar-nos neste desafio: “Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em pedaços?” (HH II, 128). O que Nietzsche nos quer dizer é que a sua produção filosófica não deve ser considerada fragmentária ou impossível de sistematizar, apesar de nos ser apresentada em fragmentos.

Assim avançámos nesta investigação e no nosso estudo, conscientes, tal como ensina Platão, que o que chamamos *estudar*, não implica senão um conhecimento que pode escapar-nos. (PLATÃO, 2018, 280b).

Metodologia e investigação

“É necessária uma prática consequente do olhar ao longo de muitos anos, e para perguntar é preciso primeiro aprender.”

Goethe, *Roma*, 28 de janeiro de 1787.

Uma das questões que surgiu ao longo deste estudo está relacionada com a terminologia. Deparámo-nos com muitas categorias que estão associadas ao riso, entre elas o humor, a comédia, a ironia, a sátira, o ridículo, etc, o que nos obriga a fazer uma referência quanto às nossas opções nessa matéria. Além da falta de um consenso terminológico geral, acresce que escritores diferentes usam termos diferentes para significar essencialmente a mesma coisa, e pior ainda, escritores diferentes usam o mesmo termo para significar coisas diferentes. Noutros casos esta questão terminológica é agravada por questões relacionados com as traduções (cf. LIPPITT, 1991, p.9). De forma a simplificar e tornar objetivo o nosso estudo, antecipamos que nalguns casos poderemos usar indistintamente a palavra riso, humor, ou comédia sem que tal desvirtue o objetivo do nosso trabalho pois essa utilização terá subjacente a consideração de que o riso está quase sempre associado a fenómenos que o suscitam (por exemplo: o humor, a comédia, a sátira, a ironia) ainda que em alguns casos ele possa surgir associado à sua função crítica, ou a sentimentos de superioridade, triunfo ou desprezo. Mesmo os autores em análise nesta dissertação, utilizam muitas vezes as expressões riso, humor e comédia como termos intercambiáveis.

Na preparação desta dissertação, encontrámos alguns comentadores portugueses da obra de Eça de Queirós que levaram a cabo estudos sobre o pensamento do autor e sobre a sua relação com a filosofia, ou com temas relevantes para filosofia⁷, bem como

⁷ Dos quais destacamos: Pedro Schacht Pereira, *Filósofos de Trazer por Casa: cenários de apropriação da filosofia em Almeida Garrett, Eça de Queirós e Machado de Assis* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013); Rui da Costa Lopes, *O Segredo do Cofre Espanhol: Notas para um Ideário Filosófico de José Maria Eça de Queiroz* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994); Frank. F. Sousa, *O Segredo de Eça: Ideologia e ambiguidade em A Cidade e as Serras* (Lisboa: Edições Cosmos, 1996), Feliciano Ramos, *Eça de Queirós e os seus últimos valores* (Lisboa: Edição da Revista "Ocidente", 1945); António José Saraiva, *As Ideias de Eça de Queirós* (Lisboa: Gradiva, 2000); Eduardo Lourenço, *As Saias de Elvira* (Lisboa: Gradiva, 2006).

sobre o riso e o humor⁸.

No que respeita às afinidades entre Eça de Queirós e Nietzsche sobre o riso, apenas encontrámos na bibliografia referenciada um ensaio muito recente que refere essa possibilidade. Trata-se do ensaio conjunto de Burghard Baltrusch e Carlos Nogueira, *O riso no realismo português* (BALTRUSCH e NOGUEIRA, 2017), no qual os autores avaliam a evolução do riso na literatura realista portuguesa, em particular na obra de Eça de Queirós. Nessa análise os autores referenciam, pontualmente, alguns excertos de obras de Nietzsche quando analisam o riso em Eça de Queirós, com o objetivo de demonstrarem que para o escritor, à semelhança de Nietzsche, o riso é uma poderosa arma de crítica e de salvação para a espécie humana, esperança essa que reside na aliança entre o riso e a sabedoria (cf. BALTRUSCH e NOGUEIRA, 2017, p.465 e ss).

Importa também mencionar o ensaio de Pedro Eiras, *Do dionisismo dândi: Entre Fradique e Zarathustra* (EIRAS, 2004), onde o autor estabelece uma ligação muito particular entre as personagens criadas por Eça de Queirós e Nietzsche. Apesar de não tratar o tema do riso, Pedro Eiras aborda o tema do niilismo por referência à crítica ao decadentismo finissecular representada pela voz de Fradique Mendes (Eça de Queirós) e de *Zarathustra* (Nietzsche).

Encontrámos autores que falam sobre o riso em Nietzsche⁹, na sua maioria através de ensaios, nos quais reconhecem a escassez de atenção que o tema tem na obra do filósofo face à importância que lhe deveria ser dada por parte dos estudiosos e comentadores. Pela forma ensaística, a maioria dos autores em questão acabam por,

⁸ Vejam-se os seguintes trabalhos: Joana Duarte Bernardes, *Eça de Queirós: Riso, Memória e Morte* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011); Luiz de Oliveira Guimarães, *O Espírito e a Graça de Eça de Queiroz* (Lisboa: Edição Romano Torres, 1945); Orlando Grossegeesse, Sobre a “re-carnavalização” em A Cidade e as Serras in *Queirosiana*, número 1 (Tormes: Associação dos Amigos de Eça de Queirós, 1991), pp.55-69; Vergílio Ferreira, *Sobre o Humorismo de Eça de Queirós* (Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1943); João Medina, *Reler Eça de Queiroz – das Farpas aos Maias* (Lisboa: Livros Horizonte, 2000); Marcus Vinicius de Freitas, Eça de Queirós e a tradição lucifânica in *Os centenários: Eça, Frye e Nobre*, Marli Fantini Scarpelli & Paulo Motta Oliveira (org.) (Belo Horizonte: FALE /UFMG, 2001).

⁹ Georges Bataille, *L'expérience intérieure* (Paris: Gallimard-Jeunesse, 1978); Pierre Klossowski, *Un si funeste désir* (Paris: Gallimard, 1994); Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia* (Lisboa, Rés Editora, n.d.); Patrick Wotling, *Oui, l'homme fut un essai - La philosophie de l'avenir selon Nietzsche* (Paris: Presses Universitaires de France, 2016); Alexis Philonenko, *Nietzsche: Le rire et le Tragique* (Paris: Le Livre de Poche, 1995); Bruno Aparecido Nepumoceno, Estudo Preliminar sobre a significação do cômico e do riso no pensamento estético de Nietzsche in *Coleção XVI - Encontro ANPOF* (São Paulo: ANPOF, 2015); K.M. Higgins, *Comic relief: Nietzsche's gay science* (New York: Oxford University Press, 2000); John Lippitt, Nietzsche, Zarathustra and the status of laughter in *British Journal of Aesthetics*, vol.32, nº1 (Oxford: Oxford University Press, 1992); Lawrence Hatab, *Nietzsche's life sentence* (London: Routledge, 2005).

individualmente, não cobrir o tema de forma tão ampla quanto julgamos possível.

Muito importantes para o desenvolvimento da nossa investigação são os trabalhos que enumeramos de seguida, e que consideramos representativos do estado atual em que se encontram os estudos do pensamento de Nietzsche em relação ao riso.

Em 2007, Rosana Suarez, Professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, publicou o estudo *Nietzsche Comediante - A Filosofia Na Ótica Irreverente de Nietzsche*, o qual dedica à dimensão crítica da obra do filósofo alemão examinando-a a partir da linguagem cômica na qual ela é muitas vezes formulada.

No ensaio, *Zarathustra's Laughter or the Birth of Tragedy from the Experience of the Comic*, Katia Hay (HAY, 2011, pp. 241-256), ao analisar a tragédia em Nietzsche, propõe que desde a sua obra inaugural, *O Nascimento da Tragédia*, até às obras mais tardias do filósofo, o pensamento de Nietzsche sobre tragédia e comédia é inseparável da sua preocupação com a possibilidade de uma afirmação instintiva da vida. Num outro ensaio, *Ridendo Dicere Severum. On Probity, Laughter and Self-Critique in Nietzsche's Figure of the Free Spirit*, Katia Hay e Herman Siemens (HAY & SIEMENS, 2015, pp. 111-136), procuram examinar as dificuldades e os perigos envolvidos no que descrevem como “processo interminável de libertação” dos *espíritos livres*. Ao fazê-lo procuram fornecer uma resposta ao funcionamento do riso e da tragédia nas obras de Nietzsche e desenvolvem uma análise pormenorizada do conceito de *Redlichkeit* (probidade ou honestidade) que entendem como característico dos *espíritos livres*.

Recentemente publicada, em julho de 2018, encontrámos a obra *All to Human: Humor, Comedy, and Laughter in Nineteenth Century*, coordenada por Lydia L. Moland, Professora de filosofia, associada do Colby College nos Estados Unidos. Trata-se de uma coletânea que inclui dois importantes ensaios: um dedicado à teoria do riso e do humor em Schopenhauer, *Arthur Schopenhauer: Humor and the Pitiable Human Condition* de Robert Wicks (WICKS, 2018, pp. 89-104), no qual o autor estabelece uma comparação entre a teoria do riso (ou do risível) de Schopenhauer e Nietzsche para concluir, por contraste, que o riso triunfante de Nietzsche é expressão da sua luta para ultrapassar as dificuldades permanentes da condição humana; o outro ensaio, *The Divine Hanswurst: Nietzsche on Laughter and Comedy* de Mathew Meyer (MEYER, 2018, pp. 153-173), explora o significado filosófico do riso na obra de Nietzsche, procurando demonstrá-lo desenhando um paralelo entre a filosofia tardia de Nietzsche e as comédias dionísicas de Aristófanes.

Entre os autores nacionais comentadores da filosofia de Nietzsche, e excetuando um ensaio de João Constâncio, *Notas sobre a Filosofia do Riso e da Comédia* (CONSTÂNCIO, 2013b, pp. 121-136), incluído na coletânea *Prontuário do Riso*, no qual dedica a terceira parte ao que entende como o riso superior e dionisíaco de Nietzsche, não encontrámos outros trabalhos que tratem o tema demoradamente.

Nesta mesma coletânea, Paulo Pires do Vale dedica a Nietzsche um curto parágrafo, no ensaio *Os amigos do noivo. O Riso na tradição judaico-cristã* (VALE, 2013, pp. 203-222), confirmando o lugar que o riso ocupa no entendimento afirmativo da vida, o qual é igualmente uma das questões principais do pensamento deste filósofo. Ainda assim, esta problemática não é desenvolvida.

António Guerreiro, no ensaio *Notas Sobre o Riso e a Estética do Cómico* (GUERREIRO, 2013, pp. 27-35), reduz a um único parágrafo a referência à perspectiva de Nietzsche sobre o riso, apontando para uma dicotomia no pensamento deste filósofo entre o riso nobre, equivalente ao que encontra em Kafka e Beckett, e o riso vil, correspondente ao rebaixamento do *rir por rir*.

Esta coletânea contém também um ensaio de João Barrento dedicado ao *Riso entre os Alemães* (BARRENTO, 2013, pp.105-120), no qual o autor diz que esperaria de Nietzsche ter dado um lugar mais destacado ao tema do riso na sua filosofia. Reconhece, no entanto, que existe uma ligação intrínseca entre o riso e a utilização que Nietzsche faz do sarcasmo, uma vez que o riso é indispensável, enquanto força destruidora e criativa, para levar a cabo o projeto nietzschiano da transvaloração de todos os valores.

Apesar de não encontrarmos nesta coletânea de ensaios algum dedicado a Eça de Queirós, o nome do escritor surge elencado na parte final desta publicação entre outros autores associados às *Figuras do Riso*. O final desta obra corresponde a uma espécie de dicionário com entradas de nomes de autores associados a esta categoria do cómico. Na entrada dedicada a Eça de Queirós, da autoria de José Manuel dos Santos, este confirma que “o riso atravessa toda a obra de Eça como um comboio atravessa uma paisagem. É com ele que partimos e é com ele que chegamos.” (2013, p.275).

Uma outra tarefa foi igualmente necessária: procurar entre os estudiosos de ambos os autores, e em particular os estudiosos de Nietzsche aqueles que tenham relacionado o problema do niilismo com o riso. Na bibliografia identificada, não encontrámos autores que aprofundem a questão que colocamos: O que pode o riso contra o niilismo?; que

avaliem de forma categórica se esta pergunta tem uma resposta que permita concluir em que condições é que o riso pode operar - enquanto instrumento de transformação afirmativa - e, que descreva como funciona esta relação com o problema do niilismo.

Nesta construção, impôs-se igualmente identificar dentro do conjunto das obras de Eça de Queirós e de Nietzsche aquelas sobre que incidiu o nosso estudo, tendo sempre em mente o tema em análise, sem prejuízo de recorrermos a outras para esclarecer ou reforçar algum ponto sempre que foi necessário:

Corpus queirosiano:

Romances: *A Cidade e as Serras, Os Maias*.

Conto: *Civilização*.

Textos de Imprensa: *Uma Campanha Alegre - De “As Farpas”, A Decadência do Riso, Positivismo e Idealismo, Ramalho Ortigão (Carta a Joaquim de Araújo)*.

Corpus nietzschiano:

O Nascimento da Tragédia, A Gaia Ciência, Assim falava Zarathustra.

A correspondência epistolar foi fundamental para percebermos os autores fora do contexto artístico, literário ou da obra escrita em geral, e neste ponto é preciso dar razão a Eça de Queirós quando da publicação póstuma de um livro de poesia de Vitor Hugo, escreve o seguinte: “Para alargar e completar o conhecimento dos grandes homens, publicam-se-lhe as cartas, todos os papéis íntimos - até as contas do alfaiate.” (QUEIRÓS, 2006, p.41). Consideradas estas palavras, recorreremos às seguintes edições: *Eça de Queirós: Correspondência, 1º e 2º volumes*, leitura, coordenação, prefácio e notas de Guilherme Castilho, Biblioteca de Autores Portugueses; *Despojos de uma Tragédia: Nietzsche, Relógio D’Água*.

Acrescentamos ainda duas notas relativas à bibliografia e às traduções: da bibliografia fazem parte não somente obras e artigos citados, mas outros que contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho; quanto às traduções de citações são todas da nossa responsabilidade.

1. O riso na Filosofia

“O homem é o único animal que ri.”

Aristóteles, *Das Partes dos Animais*.

“Mas há coisas que estão além das palavras, e não por baixo das palavras, e uma delas é o riso. Pois o riso é o único som, por inarticulado que seja, que nenhum animal pode produzir.”

Virgínia Woolf, *O Valor do Riso*.

O riso sempre ocupou um lugar enigmático na História do pensamento ocidental. Ao longo do tempo tem-se procurado justificar a razão pela qual o riso é algo exclusivamente humano, bem como o que lhe dá origem. Procurar apreender o que é este mistério intrínseco à condição humana que, durante muito tempo, consagrou o homem na sua condição de ser superior aos animais, tem sido objeto de vários campos do conhecimento desde a história à filosofia.

A concepção corrente que remonta a Aristóteles é a sua afirmação em *As Partes dos Animais* de que “o homem é o único animal que ri” (ARISTÓTELES, 2010, 136), o que está na base de quase todas as reflexões sobre a natureza do riso até ao nosso tempo. Trata-se da mesma ideia que está presente na obra *O Riso* de Henri Bergson: “Não há cômico fora daquilo que é propriamente humano.” (BERGSON, 1991, 14).

Apesar do pouco prestígio que durante muito tempo lhe foi atribuído, não é possível refletir sobre a importância do riso nas obras de Eça de Queirós e Nietzsche, independentemente de certas tradições teóricas, e até de outros pensadores que lhes são posteriores. À luz desta tradição teórica analisaremos as obras dos nossos dois autores.¹⁰

Não nos iremos debruçar sobre a evolução histórica do riso¹¹, ainda que esta seja importante para enquadrar a tradição filosófica na abordagem ao tema, e a ela

¹⁰ Cf. capítulo 4 da presente dissertação.

¹¹ Para este enquadramento e acompanhamento veja-se a obra de Georges Minois, *História do Riso e do Escárnio* (Lisboa: Teorema, 2007).

recorreremos apenas nessa medida. Procurámos, essencialmente, identificar os limites da tradição filosófica por oposição à originalidade do sentido e da função do riso no pensamento dos autores em análise. Por outras palavras, o objetivo é obter uma visão de conjunto do ponto de vista do pensamento filosófico que nos permita avaliar se, e de que forma, Eça de Queirós e Nietzsche se relacionam ou ultrapassam a tradição sobre o riso no que respeita aos seus mecanismos e efeitos.

A tradição filosófica relativa ao riso é, habitualmente, entendida através da classificação do que se convencionou chamar Teorias do Riso. De um ponto de vista sistemático, estas têm sido identificadas com a Teoria da Superioridade, Teoria do Alívio e Teoria da Incongruência. Procurámos identificar alguns dos autores que melhor as representam, demorando-nos naqueles que entendemos serem mais relevantes na tradição - como é o caso de Bergson - ou porque exerceram uma influência mais próxima sobre os autores em estudo - como é o caso de Schopenhauer.

Constatámos que nenhuma destas teorias inclui uma abordagem ao riso, ao cómico ou ao humor no pensamento de Nietzsche.

1.1. A má fama do riso e do humor

Durante a nossa investigação encontrámos dois factos surpreendentes acerca da abordagem da filosofia à temática do riso e do humor. Em primeiro lugar a escassez de obras totalmente dedicadas ao tema do ponto de vista da filosofia, limitando-se muitas vezes os autores, - filósofos e comentadores - a dedicarem não mais do que uns parágrafos ao assunto. Ora, se o riso é importante na vida humana não pode deixar de nos causar alguma perplexidade esta realidade. Esta escassez, está intimamente relacionada com o tipo de abordagem de que, durante muito tempo, este tema foi alvo e que radica num longo período da tradição filosófica em que o sério e a gravidade corresponderiam à verdade e, por essa razão, o não sério (onde se incluiria o riso) corresponderia ao não verdadeiro.

Em segundo lugar, percorrendo o período que decorre entre a Grécia antiga e o século XIX, constatámos que a maioria das abordagens filosóficas preferiu avaliar o riso e humor analisando-os de um ponto de vista maioritariamente fisiológico, e até malicioso, em vez de fazerem a sua análise veiculada pela comédia, pela inteligência, pelo jogo, pela brincadeira ou pela sua função. Dito de outra forma, durante muito tempo o riso foi

considerado desinteressante para o pensamento, e até perigoso, pelo que terá sido essa a razão da parca consideração da sua abordagem do ponto de vista da filosofia.

Platão foi um dos maiores críticos do riso. Ao considerá-lo como uma emoção que nos conduz à experiência de um falso prazer, põe o riso na posição de anular o autocontrolo racional do homem, afastando-o da verdade e do bem. Sendo estes últimos os verdadeiros prazeres, tal como refere no *Filebo* (PLATÃO, 2006), seriam, nessa medida, os únicos dignos de acesso ao filósofo e, por isso, se entende que Platão põe o riso em oposição à verdade e à razão.

Outra das objeções de Platão ao riso é o facto de ser malicioso. É ainda no *Filebo* que ele analisa o prazer da comédia como forma de desprezo. “Tomado em geral”, afirma, “o ridículo é um certo tipo de maldade, especificamente um vício” (PLATÃO, 2006, 48-50). A este vício corresponde a auto ignorância: as pessoas com as quais rimos imaginam ser mais ricas, melhores ou mais virtuosas do que realmente são. Ao rirmo-nos deles, deleitamo-nos com algo que é profundamente maligno e essa maldade é moralmente censurável.

Na *República* (PLATÃO, 2014), vai tão longe quando dizer que os guardiões do Estado devem evitar o riso, “porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal facto causa-lhe uma mudança também violenta”, e “por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a ação do riso; e muito pior, se se tratar de deuses” (PLATÃO, 2014, 388e). Nesta última consideração, Platão faz uma clara alusão crítica ao facto de Homero atribuir aos Deuses um *riso inextinguível*¹² tal como descrito na *Iliada*¹³ e na *Odisseia*¹⁴. Por causa dessas objeções ao riso e ao humor, Platão considera que, no estado ideal, a comédia deve ser rigorosamente controlada: “Devemos ordenar que tais representações sejam deixadas a escravos ou contratados estrangeiros, e que eles não recebem nenhuma consideração séria. Nenhuma pessoa livre, seja mulher ou homem, deve ser encontrada levando lições neles” acrescentando que “nenhum compositor de comédia, verso iâmbico ou lírico deve

¹² Sobre o riso inextinguível dos Deuses, veja-se o contributo de George Minois, O Riso inextinguível dos Deuses: os gregos arcaicos e o mistério do riso, in *História do Riso e do Escárnio* (Lisboa: Teorema, 2007), p.22 e ss.

¹³ “E brotou entre os Deuses bem aventurados o riso inexaurível, quando viram Hefesto afadigando-se pelo palácio.” In Homero, *Iliada*, p.46.

¹⁴ “Junto aos portões estavam os Deuses, dadores de boas coisas: e um riso inexaurível brotou da parte dos Deuses bem aventurados ao verem o artifício que concebera o pensativo Hefesto.” In Homero, *Odisseia*, p.136.

permitir que qualquer cidadão ria, por palavra ou gesto, com paixão ou de outra forma.” (PLATÃO, 1999, 7: 816e; 11: 935e).

Depois de Platão, outros pensadores gregos apresentaram argumentos negativos a respeito do riso e, na tradição filosófica, encontramos Aristóteles incluído nessa corrente.

Embora na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles tenha considerado a sagacidade e a agudeza de espírito como uma parte valiosa da conversa enquanto forma de diversão (cf. ARISTÓTELES, 2009, 1127b33; 1128b1), ele concorda com Platão quando diz que o riso expressa desprezo.

Na *Retórica*, no capítulo sobre “o carácter do jovem”, Aristóteles considera que o riso é insolente, dizendo o seguinte: eles que “gostam de rir, e por isso também gostam de gracejar; com efeito, o gracejo é uma espécie de insolência bem-educada.” (ARISTÓTELES, 2005, 1389b).

Ainda na *Ética a Nicómaco*, adverte que “a maior parte das pessoas tende a achar graça à paródia e ao gozo mais do que se deve [...], não se pode brincar com tudo. É que uma piada é num certo sentido um insulto, e há até algumas legislações que proíbem insultarem-se certas e determinadas coisas. Talvez fosse, por isso, também necessário proibir contar piadas a respeito de algumas coisas.” (ARISTÓTELES, 2009, 1128a10).

Apesar da máxima que deixa para o futuro quando pronuncia que “o homem é o único animal que ri”, se sairmos deste contexto fisiológico, Aristóteles não é muito claro acerca da sua compreensão face ao fenómeno do riso. Os estudiosos e comentadores de Aristóteles muito têm escrito sobre a suposta perda do segundo livro da *Poética*, no qual, de acordo com os indícios que já deixa inscritos na própria *Poética*, teria tratado da comédia. Apesar de todas as especulações, isso não elimina a relação que Aristóteles estabelece entre o feio e o ridículo tal como apontado por Platão. Na *Poética*, Aristóteles já nos revela alguns pensamentos sobre sua concepção da comédia. Apesar de não nos podermos deter aqui sobre este importante tema, é certo que Aristóteles coloca a comédia na lista das artes poéticas sem qualquer depreciação, e ao fazê-lo, concede-lhe tanto valor como à tragédia. A mesma consideração decorre do final do *Banquete* de Platão quando Sócrates insiste “que o mesmo homem que sabe compor tragédias sabe também compor comédias, e que aquele que tem a arte do poeta trágico tem também a do poeta cómico.” (PLATÃO, 2008, 223d).

A tradição que se opõe ao riso, irá ser continuada e reforçada por Thomas Hobbes e René Descartes.

No *Leviatã* (HOBBS, 2009), Thomas Hobbes descreve os seres humanos como naturalmente individualistas e competitivos. Consideradas estas características, é possível identificar no ser humano os momentos em que estes se sentem ganhadores ou perdedores. Nos momentos em que somos vencedores ou ganhadores (nas palavras de Hobbes quando sentimos uma *sudden glory*) sentimo-nos bem, e acontece o inverso quando temos uma sensação de derrota. Quando a nossa percepção nos dá sinais de que somos superiores, isso provoca-nos boas e agradáveis sensações, o que provavelmente nos causará riso. No capítulo sexto da primeira parte do *Leviatã*, Hobbes escreve o seguinte:

O entusiasmo súbito (*sudden glory*) é a paixão que provoca aqueles trejeitos a que se chama riso. Este é provocado ou por um ato repentino de nós mesmos que nos diverte, ou pela visão de alguma coisa deformada noutra pessoa, devido à comparação com a qual subitamente nos aplaudimos a nós mesmos. Isto acontece mais com aqueles que têm consciência de menor capacidade em si mesmos, e são obrigados a reparar nas imperfeições dos outros para poderem continuar sendo a favor de si próprios. Portanto um excesso de riso perante os defeitos dos outros é sinal de pusilanimidade. Porque o que é próprio dos grandes espíritos é ajudar os outros a evitar o escárnio, e comparar-se apenas com os mais capazes. (HOBBS, 2009, 25).

Explicação semelhante é dada por Descartes no livro *As Paixões da Alma*. Na Parte 3 deste livro, “*De paixões particulares*”, considera o riso apenas como expressão de desprezo e ridículo. O desprezo é uma espécie de alegria misturada com o ódio, que procede da nossa percepção de um pequeno mal causado a uma pessoa, e que consideramos merecê-lo; sentimos ódio por esse mal, mas temos alegria em vê-lo naquele que é merecedor disso. (cf. DESCARTES, 2009, Art.178-179).

Acrescente-se que antes destas considerações, Descartes dá-nos uma definição do riso que é compreendida por este filósofo apenas como resultado de uma reação física:

O riso consiste em que o sangue que procede da cavidade direita do coração pela veia arteriosa, inflando de súbito e repetidas vezes os pulmões, faz com que o ar neles contido seja obrigado a sair daí com impetuosidade pelo gasnete, onde forma uma voz inarticulada e estrepitosa; e tanto os pulmões, ao se inflarem, quanto este

ar, ao sair, impelem todos os músculos do diafragma, do peito e da garganta, mediante o que movem os do rosto que têm com eles qualquer conexão; e não é mais que essa ação do rosto, com essa voz inarticulada e estrepitosa, que chamamos riso. (DESCARTES, Art. 124).

1.2. A Teoria da Superioridade

Através dos comentários de Hobbes e Descartes, encontramos o esboço de uma teoria do riso que, partindo da tradição iniciada por Platão, irá dominar o pensamento ocidental durante centenas de anos, e que a partir do século XX foi designada por Teoria da Superioridade. De forma simplificada, a ideia principal subjacente a esta teoria é que o riso expressa sentimentos de superioridade sobre outras pessoas ou sobre um estado em que nos encontrávamos anteriormente. Esta designação foi proposta por Roger Scruton, escritor e filósofo que analisou e descreveu o fenómeno do divertimento como uma "demolição atenta" de uma pessoa ou de algo relacionado com essa pessoa. (MORREAL, 1987, p.156 ss.)

Quando elencamos os autores dentro da Teoria da Superioridade, não significa que estejam totalmente de acordo em tudo, e que não possam ser trespassados por características existentes nas outras teorias; o que se quer dizer é que em qualquer dos casos, estes autores defendem que o riso expressa sentimentos de superioridade, e esta ideia pode igualmente ser partilhada por outras teorias.

A partir do século XVIII, o domínio da Teoria da Superioridade começou a enfraquecer quando Francis Hutcheson escreveu a obra *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) na qual critica e refuta a teoria de Hobbes. De acordo com o filósofo Irlandês, os sentimentos de superioridade, não são necessários nem suficientes para desencadear o riso. Acrescenta que se a auto comparação e a glória súbita não são *necessárias* para o riso, também não são *suficientes* para o causar. Podemos sentir-nos superiores aos animais que nos são inferiores sem rir, diz Hutcheson.

Para justificar esta conclusão, exemplifica dizendo que um pouco de engenho em cães e macacos (que se aproxima de algumas das habilidades humanas) muitas vezes nos fazem rir; enquanto as ações mais aborrecidas destes animais que nos são muito inferiores não possuem qualquer piada. Outros exemplos poderiam ser dados através de situações em que manifestamos a nossa piedade. Tomemos apenas um para ilustrar esta ideia: um

cavalheiro que ao conduzir uma carruagem a cavalo e que vê mendigos esfarrapados na rua, sentirá ele que está melhor do que eles, numa situação de superioridade? Nestes casos, diz Hutcheson, o mais provável é que nos dê vontade de chorar em vez de rir.

Aos exemplos deste autor que contrariam a Teoria da Superioridade, podemos acrescentar outros. Por vezes, rimo-nos de personagens cômicos que desenrolam perante nós um determinado número de habilidades surpreendentes, as quais não possuímos, como no caso das personagens de Buster Keaton, Chaplin ou dos irmãos Marx. Em muitos destes casos, o que sabemos é que estas personagens ficam por vezes presas a uma situação à qual parecem estar condenadas, de repente conseguem escapar utilizando para tal nada mais do que uma habilidade inteligente, com a qual somos surpreendidos e na qual nunca teríamos pensado, muito menos conseguido levá-la a cabo. Assim, rir de tais cenas não parece exigir que nos comparemos com o herói, e se fizermos essa comparação, não nos achamos superiores. Ocorre também, por vezes, sermos capazes de rir de nós mesmos, e isso não se reporta necessariamente a um estado anterior a nós próprios, mas sim ao imediato. É o que pode ocorrer por exemplo quando procuramos por todo o lado os nossos óculos e acabamos por descobri-los no alto da cabeça ou nas nossas próprias mãos. Isto faz-nos rir. Nestes casos, em que nos rimos de nós próprios, a teoria da superioridade não é suficiente para justificar a razão pela qual ocorre o riso.

Ainda durante o século XVIII novas considerações sobre o riso contribuíram para o enfraquecimento da Teoria da Superioridade. Conhecidas por Teoria do Alívio e Teoria da Incongruência, nenhuma delas atribui a sentimentos de superioridade a condição para o riso.

1.3. Teoria do Alívio

Na sua origem, a Teoria do Alívio tem subjacente uma explicação hidráulica, de acordo com a qual o riso provoca no sistema nervoso um efeito semelhante a uma válvula de alívio de pressão de uma caldeira a vapor. Esta teoria foi esboçada no ensaio de 1709 de Shaftsbury, *An Essay on the Freedom of Wit and Humor* e trata-se da primeira publicação em que o humor é usado no sentido moderno de diversão. Nessa época, os cientistas já sabiam que o sistema nervoso ligava o cérebro aos órgãos dos sentidos e aos músculos. No entanto, pensavam que os nervos transportavam “espíritos animais” que correspondiam a gases (ar) e líquidos (sangue).

Para Shaftesbury é o riso que liberta esses “espíritos animais” que criam pressão nos nervos. No essencial, o espírito livre de homens engenhosos, ao sofrer uma pressão, ou submetido a um apertado controlo, procurará encontrar maneiras de se mover para se libertar dessas restrições. Quer se tratem de provocações ocasionadas pelo burlesco ou pela fanfarronice, ao desabafarem, os homens alegrar-se-ão de qualquer forma, libertando-se do que os reprime.

Ao longo dos dois séculos seguintes, quando o sistema nervoso passou a ser melhor compreendido, pensadores como Herbert Spencer e Sigmund Freud procederam à revisão da componente biológica por detrás da Teoria do Alívio, mantendo a ideia de que o riso alivia a energia nervosa reprimida.

No ensaio *On the Physiology of Laughter* (1911), Spencer baseia-se na ideia de que as emoções assumem a forma física de energia nervosa. Sempre que esta energia nervosa aumenta de intensidade tende a gerar um movimento muscular produzindo uma ação corporal. Quando estamos zangados, por exemplo, a energia nervosa produz pequenos movimentos agressivos, como apertar os punhos; e se a energia atingir um certo nível, podemos chegar mesmo a atacar quem nos está a ofender. Se tivermos medo, a energia produz movimentos em pequena escala para preparar a nossa fuga, mas se o medo for suficientemente forte, então fugimos. Com estes exemplos Spencer pretende demonstrar que os movimentos associados às emoções, libertam a energia nervosa acumulada.

Com o riso o que ocorre é igualmente a libertação de energia nervosa, mas com uma diferença fundamental: é que no caso do riso, os movimentos musculares não correspondem a uma fase que antecipe uma ação posterior, tal como vimos nos exemplos dados: fugir ou atacar alguém. O riso não implica uma motivação para fazer qualquer coisa, uma vez que os movimentos do riso não têm objeto, apenas correspondem a uma libertação de energia nervosa. A energia nervosa libertada pelo riso, de acordo com Spencer, corresponde a energia das emoções que sentimos como inadequadas. Neste ponto, e para descrever o lado mental desse processo, Spencer usa um argumento da Teoria da Incongruência, a qual descreveremos mais à frente.

Nesta forma apresentada por Spencer, ou na forma mais simples esboçada por Shaftesbury, a Teoria do Alívio distingue-se da Teoria da Superioridade e, como veremos, da Teoria da Incongruência, pois o riso e o humor improvisado não correspondem nem a

manifestações antissociais ou irracionais, mas simplesmente a uma maneira de descarregar uma energia nervosa que é considerada desnecessária.

De todas as versões da Teoria do Alívio, a mais conhecida é a de Sigmund Freud. Apesar disso, na obra *Jokes and Their Relation to the Unconscious* (1905), ao associar o riso e o humor não só à agressão, mas também à luxúria, a abordagem de Freud não é tão simplista quanto as descritas anteriormente. Nesse livro, Freud faz uma distinção entre três situações que podem originar o riso, e que são as seguintes: as *piadas*, o *cômico* e o *humor*. Em qualquer dos casos, o riso liberta energia que teria sido convocada para executar uma tarefa psicológica, energia essa que se tornou desnecessária quando essa tarefa é abandonada. No caso da *piada* - a qual inclui comentários jocosos espontâneos, descrições narrativas ficcionais e anedotas - trata-se de libertação de energia que sustém sentimentos reprimidos; no *cômico* é a energia do pensamento; e no *humor* é a energia proveniente de emoções.

Para Freud, a maioria das *piadas* e os comentários espirituosos são sempre sobre sexo ou hostilidade, pois estes são os grandes impulsos que a sociedade nos obriga a reprimir. Ao contar e ouvir uma piada sexual, ou uma piada sobre um indivíduo ou sobre um grupo, substituímos a nossa censura interna, e exprimimos a nossa libido reprimida ou a nossa hostilidade. Daí resulta que a energia, agora supérflua, é convocada para reprimir esses impulsos e é transformada em gargalhadas.

Nas situações de riso que Freud chama de *cômico* há uma libertação de energia semelhante, só que neste caso trata-se de energia do pensamento. Para exemplificar Freud analisa o nosso riso quando assistimos ao espetáculo de um palhaço de circo. Ao vermos o palhaço tropeçar na sequência de ações que realizaríamos rápida e facilmente, ocorre uma economia da energia que nós gastaríamos para entender os movimentos do palhaço. De acordo com a teoria da “representação mimética” de Freud, gastamos uma grande quantidade de energia para entender algo grandioso e uma pequena quantidade de energia para entender algo menor. Consequentemente, a nossa representação mental dos movimentos do palhaço exige mais energia do que a energia que gastaríamos para entender os nossos próprios movimentos ao fazer a mesma tarefa. E essa energia excedente é transformada em riso.

O que Freud entende como *humor*, ocorre se houver uma situação em que, de acordo com nossos hábitos, devamos ser tentados a libertar algo angustiante. O humor pode até mesmo superar as restrições morais. A quebra das regras pode ocorrer, como

nas brincadeiras, apenas na imaginação, pois Freud pensava que a principal função das piadas era permitir-nos expressar desejos moralmente inaceitáveis.

1.4. Teoria da Incongruência

Tal como acabámos de descrever, a Teoria da Superioridade diz que a causa do riso é um sentimento de superioridade, a Teoria do Alívio diz que é a libertação da energia nervosa. A Teoria da Incongruência diz-nos que a origem do riso reside na nossa percepção de algo incongruente, algo que viola os nossos padrões e expectativas mentais. Essa abordagem foi adotada por autores como James Beattie, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, e muitos filósofos e psicólogos posteriores.

O primeiro filósofo a usar a palavra incongruência para analisar o humor foi James Beattie (*Essay on Laughter and Ludicrous Composition*, 1799). A explicação que este autor encontra é que o riso resulta de uma emoção ou sentimento quando a nossa mente se vê confrontada com certos objetos ou ideias que lhe são apresentados; uma visão incongruente resultante da forma peculiar como a nossa mente toma conhecimento das coisas e dos objetos.

Immanuel Kant que foi contemporâneo de Beattie, apesar de não ter usado o termo *incongruência* para explicar o riso, concorda que o riso implica uma incongruência. Mas, como veremos, Kant também concorda que ao riso está associado uma sensação de libertação que não é estranha aos autores que encontramos enquadrados na Teoria do Alívio.

Para Kant, tal como ele descreve na *Crítica da Faculdade do Juízo*:

Em tudo o que pode suscitar um riso vivo e abalador tem que haver algo *absurdo*. [...] *O riso é um afeto resultante da súbita transformação em nada de uma tensa expectativa*. Precisamente esta transformação, que certamente não alegra o entendimento, alegra contudo, indiretamente, por um momento, de modo muito vivo. Portanto a sua causa tem de residir na influência da representação sobre o corpo e na sua ação recíproca sobre o ânimo; e na verdade não na medida em que a representação é objetivamente um objeto de deleite (pois como pode uma expectativa frustrada deleitar), mas meramente pelo facto que ela enquanto simples jogo das representações produz um equilíbrio das forças vitais.” (KANT, 2017, 54).

Kant parte de uma frustração que conduz ao riso: a de um sujeito que não consegue realizar uma determinada operação; a frustração de um esforço que se depara com o vazio. Esta situação acaba por conduzir, indiretamente, a um clímax, correspondente a um momento de vivacidade. Partindo desta frustração, o corpo e o intelecto, em ação recíproca e simultânea, beneficiam-se num renovado equilíbrio das forças vitais. Em suma, o riso kantiano fala de uma intensa plenitude vital de libertação, ainda que fugaz.

A versão da Teoria da Incongruência que lhe deu um significado mais filosófico do que a versão de Kant é a de Arthur Schopenhauer. Enquanto Kant encontrou a *incongruência* causadora do riso na falta de ajustamento entre as nossas expectativas e a nossa experiência, Schopenhauer localiza-a entre as nossas percepções sensoriais das coisas e o nosso conhecimento racional abstrato sobre essas mesmas coisas.

Segundo Schopenhauer, o homem é capaz de perceber que as coisas individuais possuem muitas propriedades, mas quando agrupamos as nossas percepções sensoriais sob conceitos abstratos, concentramo-nos apenas numa ou em muito poucas propriedades de qualquer coisa individual. Assim, somos levados a considerar coisas muito diferentes sob um conceito ou sob uma palavra. Para Schopenhauer, o humor surge quando percebemos, de repente, a incongruência entre um conceito e uma percepção que supomos ter da mesma coisa. A causa do riso, em todos os casos, é simplesmente a percepção súbita da incongruência entre um conceito e os objetos reais que foram pensados em relação. O riso é apenas a expressão dessa incongruência (cf. SCHOPENHAUER, 2015, Vol. I, 13).

Com esta teoria baseada na discrepância entre conceitos ou ideias abstratas e as coisas reais, Schopenhauer explica igualmente quanto pode ser ofensiva a rejeição causada pelo riso, ou seja, pelo tipo de riso que encontramos na Teoria da Superioridade.

Se por um lado explica com a sua teoria como o riso pode ser ofensivo, explica igualmente o prazer que podemos ter com o humor. Em todo o conflito momentâneo que surge entre o que é percebido e o que se pensa, o que é percebido é sempre incontestavelmente entendido como correto; pois ao ser percebido não está sujeito a erros, não requer uma confirmação externa. Isto significa que a vitória da percepção sobre o pensamento dá-nos prazer. Para a percepção trata-se de um tipo original de conhecimento inseparável da natureza animal, no qual tudo o que se apresenta diretamente à vontade

nos dá satisfação. Consequentemente, somos levados a considerar que existe na teoria do riso de Schopenhauer um importante elemento que se relaciona com o aspeto cognitivo. Em concreto, existe uma distinção entre o que é o conhecimento racional e o conhecimento intuitivo e é sobre esta distinção que Schopenhauer fundamenta a sua teoria do riso: “É sobre a oposição entre as representações intuitivas e representações abstratas [...] que se fundamenta igualmente a minha teoria do riso” (SCHOPENHAUER, 2016, Vol. II, 8). O que Schopenhauer nos diz é que existe uma real oposição entre o riso e a intuição, e os conceitos e a representação, traduzida por uma incongruência geral do conhecimento racional, e por isso “a origem do risível é sempre a subsunção paradoxal e, em consequência, súbita, de um objeto sob um conceito que lhe é, aliás, heterogéneo.” (SCHOPENHAUER, 2016, Vol. II, 8). Por isso, parece ser possível concluir que, para Schopenhauer, a origem do riso resulta de uma limitação do nosso conhecimento, de uma espécie de dissonância cognitiva.

Para chegar a esta conclusão sobre o riso temos de explicar o modo como Schopenhauer relaciona a intuição com os conceitos:

Após estas variadas considerações - pelas quais espero ter tornado bastante claras a diferença e a relação entre o modo de conhecimento da razão, o saber, o conceito, e o conhecimento imediato na pura intuição sensível, matemática e apreendida pelo entendimento, além de ter explicado episodicamente o sentimento e o riso a que fomos conduzidos quase que inevitavelmente pela consideração daquela relação notável dos nossos modos de conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2015, Vol. I, 14).

Ou seja, para Schopenhauer não é da incongruência que nos rimos, mas sim por força da incongruência fundamental que reside no nosso modo de conhecimento. É desta forma que Schopenhauer nos explica a razão pela qual nos rimos: porque o riso resulta de uma falha constitutiva da razão perante os objetos reais. E é também por essa razão que para Schopenhauer o riso é próprio do homem:

[...] por causa da falta da faculdade da razão e, portanto, da falta de conceitos universais, o animal é incapaz tanto do riso quanto da fala. O riso é, portanto, uma prerrogativa e característica do homem. (SCHOPENHAUER, 2016, Vol. II, 8).

Se é esta a explicação do motivo pelo qual nos rimos, Schopenhauer também explica porque motivo esta incongruência nos causa alegria:

Como regra geral, rir é um estado agradável; nesse sentido, a apreensão da incongruência entre o que é concebido e o que é percebido, ou seja, a realidade, dá-nos prazer, e entregamo-nos alegremente à convulsão espasmódica animada por esta apreensão. (SCHOPENHAUER, 2016, Vol. II, 8).

A razão pela qual nos rimos com alegria é porque a incongruência resulta de um fracasso da razão, em virtude da intuição, do corpo e da vontade ganharem terreno: Neste conflito que surge bruscamente entre o que é percebido intuitivamente e o que é pensado, a intuição terá sempre razão, sem que nada possa fazer duvidar, porque a intuição não está sujeita ao erro, ela não tem necessidade de nenhuma autenticação exterior; porque é a sua própria garantia. O seu conflito com o que é pensado decorre em última instância de que, com seus conceitos abstratos, este último não pode descer até às nuances e a infinita diversidade do que é percebido intuitivamente. É esta vitória do conhecimento intuitivo face ao pensamento que nos é aprazível. (SCHOPENHAUER, 2016, Vol. II, 8).

É assim que Schopenhauer nos explica a expressão do riso como vitória da intuição, como ele próprio sublinha, a vitória do conhecimento intuitivo; em resultado desta vitória, a intuição, - numa clara consideração da sua superioridade sobre a razão - concede-nos momentos de alegria e felicidade.

1.5. Henri Bergson e a função do riso

As teorizações anteriormente descritas, sendo abrangentes no que respeita ao fenómeno do riso, são focadas na explicação do fenómeno em si, na sua apologia ou contestação e, essencialmente, orientadas para o estudo das suas causas e origens. De fora deixam explicações que se prendam com a função do riso e suas possibilidades. O riso existe, é unanimemente reconhecido como um fenómeno humano, manifesta-se das mais diferentes formas e possui várias origens; é mais ou menos considerado quer do ponto de vista ético e estético, mas para responder à pergunta que orienta a nossa investigação - embora a compreensão da tradição seja importante - a função do riso tem, em nosso entender, de ser explorada partindo de autores que pensaram no riso do ponto de vista funcional. Por essa razão, não podemos deixar de analisar o pensamento de Henri Bergson autor da obra *O Riso* (1900), que continua ainda hoje a ser das obras mais citadas pelos comentadores e pesquisadores contemporâneos do riso.

Seguindo a tradição aristotélica, Bergson começa o primeiro ensaio da obra mencionada por afirmar que “não há cômico fora daquilo que é propriamente *humano*” (BERGSON, 1991, p.13). Apesar desta apreciação não ser uma novidade, Bergson introduz dois elementos, que sendo do *propriamente humano*, delimitam este entendimento.

Em primeiro lugar, Bergson considera a *insensibilidade* e a *indiferença* que habitualmente acompanham o riso como sintomas fundamentais deste fenómeno, pois de acordo com este autor, o riso não tem inimigo maior do que a emoção. Ou seja, “o cômico exige [...] para produzir todo o seu efeito, qualquer coisa como uma anestesia momentânea do coração. Dirige-se à inteligência pura.” (BERGSON, 1991, p.16). Rimo-nos sem emoção, rimo-nos do que se desvia do vivo, e sem remorsos. Para rir, temos de reduzir ou suspender quaisquer emoções, sejam elas de piedade, amor ou ódio. Dito de outra forma, para Bergson o cômico ocorre na nossa percepção expurgado de emoções e, nessa medida, de forma muito semelhante a uma contemplação teórica ou intelectual, num apelo exclusivo à inteligência pura e simples, incorporando assim alguns traços da Teoria da Superioridade.

Em segundo lugar - e como ideia que o próprio autor afirma como sendo principal nas suas indagações - o riso é “sempre o riso de um grupo”, “não saborearíamos o cômico se nos sentíssemos isolados” (BERGSON, 1991, p.16), ou seja, “para compreendermos o riso, temos de o repor no seu meio natural, que é a sociedade; temos sobretudo de determinar a sua utilidade de função, a sua função social.” (BERGSON, 1991, p.17). Esta função, de acordo com Bergson, visa assim “dar resposta a certas exigências da vida em comum” (BERGSON, 1991, p.17) dito de outra forma, funciona como uma espécie de código punitivo da conduta do homem em sociedade.

Bergson explica que nos rimos como consequência da falta de agilidade do homem - dando-nos como exemplo um homem que vai na rua a correr, tropeça e cai - o que resulta de uma “distração ou obstinação do corpo, por um *efeito de rigidez ou de velocidade adquirida*” (BERGSON, 1991, p.18), uma rigidez de mecanismo accidental. É esta rigidez que constitui o cômico, e “o riso o seu castigo” (BERGSON, 1991, p.24). Esta explicação é complementada pela ideia de que se trata de um mecanismo de “funcionamento automático” (BERGSON, 1991, p.30), cuja repetição nos leva a suspeitar da existência de um “mecanismo funcionando por trás do ser vivo” (BERGSON,

1991, p.31) e que, por isso, se trata de “um automatismo instalado na vida e imitando a vida” (BERGSON, 1991, p.30.). É isto o cómico, conclui Bergson.

O cómico surge em virtude de um desvio do que nos é dado por natureza (aqui não podemos deixar de sentir alguns reflexos da Teoria da Incongruência); um *desvio* negativo que dá origem a uma sanção que é o riso, o qual cumpre assim a sua função social de restabelecimento da ordem da vida e por consequência - ao corrigir os comportamentos desviantes, como uma espécie de humilhação da pessoa inflexível - de restabelecimento de ordem na sociedade. A sociedade exige a cada indivíduo um alto grau de adaptabilidade, ou como Bergson define, de *elasticidade*, e o riso funciona como a sanção aplicável para forçar os indivíduos a adaptarem-se, uma vez que o riso ao inspirar a censura e humilhação, contribui para restringir a falta de elasticidade.

Ao mesmo tempo que procuraremos nos capítulos seguintes, aprofundar o tema do riso no pensamento de Eça de Queirós e Nietzsche iremos igualmente olhá-los à luz da tradição filosófica que acabámos de descrever, e compreender em que medida se identificam, afastam ou ultrapassam essa mesma tradição.¹⁵

¹⁵ Cf. capítulo 4 da presente dissertação.

2. O riso no pensamento de Eça de Queirós

“Foi o grande mestre Rabelais que disse:

...Riez! Riez!

Car le rire est le propre de l’homme!”

Eça de Queirós, *A Decadência do Riso*.

“Vamos rir pois. O riso é um castigo; o riso é uma filosofia. Muitas vezes o riso é uma salvação.”

Eça de Queirós, *As Farpas*.

2.1. As Farpas e a Teoria do riso de Eça de Queirós

Além de romancista e de contista, Eça de Queirós não passou ao lado de uma carreira como jornalista e cronista¹⁶, e foi nessa qualidade que contribuiu para a escrita dos fascículos *d’As Farpas*.

Em junho de 1871¹⁷, no mesmo ano em que decorrem as *Conferências do Casino*¹⁸ era publicado o primeiro fascículo *d’As Farpas*, com o subtítulo *Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes*, da responsabilidade conjunta de Eça de Queirós e Ramalho Ortigão.

¹⁶ Sobre a atividade de jornalista e cronista, veja-se de Maria Filomena Mónica, *Eça de Queirós Jornalista* (Lisboa: Princípiã, 2003); Annabela Rita, *Eça de Queirós Cronista* (Lisboa: Gradiva, 2017); *Dicionário de Eça de Queiroz*, Organização e Coordenação de A. Campos Matos (Lisboa: IN-CM, 2015).

¹⁷ Datado de Maio de 1871, este fascículo apenas viria a ser publicado em junho do mesmo ano, cf. Guerra da Cal, *Língua e Estilo de Eça de Queiroz* (Coimbra: Livraria Almedina, 1991).

¹⁸ As *Conferências Democráticas do Casino Lisbonense*, devem o nome ao facto de terem sido realizadas no casino de Lisboa. Realizaram-se na primavera de 1871, numa sala alugada do casino situado no Largo de Rafael Bordalo Pinheiro. Foram impulsionadas pelo poeta Antero de Quental. Influenciado pelas ideias revolucionárias de Proudhon, transmitiu ao grupo do Cenáculo (também conhecido como Geração de 70) o entusiasmo para realizá-las. Eça de Queirós participou a 12 de Junho, com a 4ª conferência sob o tema: “A Afirmação do Realismo como Nova Expressão da Arte”. Sobre as Conferências, veja-se, *Dicionário de Eça de Queiroz* (pp.225-230), Organização e Coordenação de A. Campos Matos (Lisboa: IN-CM, 2015); *Eça de Queiroz - Uma biografia*, A. Campos Matos (Lisboa: IN-CM, 2017).

Com esta publicação, inspirada nas *Guêpes*¹⁹ de Alphonse Karr, mas “tratadas ao modo peninsular: mais fogo, mais vigor, mais violência e mais intenção”, (CAF, vol, 1, p.63) , Eça de Queirós e Ramalho Ortigão irão construir aquele que é ainda hoje considerado um dos mais importantes retratos da época. Através de um comentário crítico de Portugal, estabelecem um novo olhar sobre a vida política, económica, religiosa e cultural do país. É ao inaugurar este olhar, através de um *novo estilo* de escrita que reside a grande originalidade d’*As Farpas*. Com a distância que a passagem do tempo permite, parece-nos inesgotável a sensibilidade de Eça de Queirós revelada através de uma capacidade sem precedentes de utilizar as cambiantes da língua portuguesa. Da leitura d’*As Farpas* resulta uma sensação de paralisia no tempo: o que era ontem a sociedade portuguesa em muitas coisas nos parece semelhante ao que ainda encontramos hoje. Uma espécie de “tempo que sendo ironicamente análogo ao do presente, com ele se confunde.” (LOURENÇO, 2017, p.469).

Como é que Eça de Queirós conseguiu? Com uma capacidade rara de assimilação, “com aquele dom que se não aprende, e consiste em saber ver, e dar aquilo que se viu, com precisão e transparência fácil [...], as suas descrições e narrações são de uma tal nitidez e diafaneidade que parecem colocar-nos imediatamente diante da vida” (MENDES, 1945, p.20). Com o seu dom precioso do “vocábulo imprevisto, mas justo, preciso, flagrante, *sensacionista*.” (LISBOA, 2002, p.13).

Numa carta dirigida a João Penha, que foi seu condiscípulo nos tempos de estudante em Coimbra, igualmente datada de junho de 1871, escreve Eça de Queirós o seguinte: “No estado em que se encontra o País, os homens inteligentes que têm em si a consciência da revolução - não devem instruí-lo, nem doutriná-lo, nem discutir com ele - devem *farpeá-lo*. *As Farpas* são pois o *trait*, a pilhéria, a ironia, o epigrama, o ferro em brasa, o chicote - postos ao serviço da revolução.” (Co, Vol I, p.63).

Depois deste manifesto adicional, *As Farpas* sobreviveram durante doze anos, mas a colaboração de Eça de Queirós resumiu-se aos primeiros dois anos.²⁰

¹⁹ Panfletos satíricos, à época muito lidos em Portugal, da autoria de Alphonse Karr que durante esse período foi também editor do *Le Figaro*.

²⁰ Eça de Queirós assume o cargo de Cônsul de Portugal em Cuba no final de 1872, a que se seguiriam Newcastle, Bristol e Paris. Até Outubro de 1872 Eça de Queirós escreve ativamente para *As Farpas*, data que coincide com a publicação do décimo quinto fascículo e o início da carreira diplomática em Havana. *As Farpas* continuam com Ramalho Ortigão, mas mesmo à distância Eça de Queirós não deixa de dar a sua opinião e contributo crítico na elaboração das mesmas; tal resulta da vasta troca de correspondência entre ambos durante esse período.

É no primeiro fascículo que Eça de Queirós, diz ao que vem, e como o fará: apelando ao leitor de “bom senso”, escrevendo todos os meses “cem páginas irónicas, alegres, mordentes”, pois um dia teve a ideia de assim poder mostrar “alguns contornos do perfil do nosso tempo.” (AF, 2004, p.16). E assim, Eça de Queirós e Ramalho Ortigão apresentam-se como “dois sapadores às ordens do senso comum.” (AF, 2004, p.18). Nas páginas iniciais do primeiro fascículo Eça de Queirós escreve as enigmáticas palavras que servem de epígrafe a este capítulo: “o riso é um castigo; o riso é uma filosofia. Muitas vezes o riso é uma salvação.” (AF, 2004, p.19). Em jeito de manifesto, estas palavras irão marcar o ritmo da escrita de Eça de Queirós e, como veremos, da sua reflexão futura, que entendemos poderem ser interpretadas do seguinte modo:

O riso é um castigo: uma forma de crítica aguda e mordaz; Eça de Queirós pretende castigar os costumes de forma implacável (*castigat ridendo mores*);

O riso é uma filosofia: uma atividade vital e reflexiva, própria do homem;

Muitas vezes o riso é uma salvação: da decadência e do pessimismo.

Ao longo das *Farpas* subsequentes, Eça de Queirós convoca-nos constantemente para a missão definida na Farpa inaugural, e que irá novamente subscrever e reforçar em dois momentos que passamos a identificar.

O primeiro momento corresponde ao décimo primeiro fascículo (AF, 2004, p.396) anunciando no início do *Sumário*, que irá falar sobre *A Teoria do Riso*²¹.

Notámos durante a nossa investigação que este fascículo, e em particular esta referência expressa à *Teoria do Riso*, careceu da atenção e da referenciação que entendemos ser-lhe devida por parte dos estudiosos e comentadores de Eça de Queirós. Apesar de anunciar essa suposta *Teoria do Riso*, a verdade é que Eça de Queirós não a apresenta - pelo menos de acordo com o que se esperaria de uma teorização - em termos convencionais. De forma original esta teoria é explicada em jeito de carta dirigida ao ministro do Império do Brasil:

Rimo-nos senhor ministro. Rimo-nos simplesmente, pachorrentamente, com um riso talvez prosaico, mas honrado. Ignorará vossa excelência que o riso empregado por tal modo é um elemento nativo das literaturas neolatinas, um dos característicos da nossa raça, *um dos nossos meios poderosos de filosofia, de crítica e de análise*? Mas não é invenção nossa a aplicação que fazemos da ironia

²¹Sobre o riso n’*As Farpas* veja-se o estudo de Joana Duarte Bernardes, *Eça de Queirós: riso, memória, morte* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011).

e do gracejo! encontramos-la nas fontes primordiais da literatura, nos remotos seios do século XIII, nas canções de gesta, que era uma crónica do tempo balbuciada pelos menestrelis. (AF, 2004, p.399).

Nestas reflexões Eça de Queirós já nos dá pistas para a identificação de elementos de *carnavalização*²² que iremos encontrar em algumas obras, em particular as que nos ocuparam neste trabalho. E continua dizendo:

Do ponto em que As Farpas se colocaram, o lado que a sociedade lhe patenteia é quase sempre *o lado que ri*. Assim, de Sua Majestade o Imperador, *nós outros rimos*. Há homens que o ridículo magoa, e esses procuram torna-lo odioso. Fazem mal. É porque o não conhecem – o ridículo. (AF, 2004, p.399).

O segundo momento em que Eça de Queirós descreve a missão d' *As Farpas* é posterior à sua participação ativa na redação destas e corresponde à *Advertência* (1890) escrita em Paris, quando da sua republicação, agora com o nome de *Uma Campanha Alegre*. Nesta *Advertência*, passados quase vinte anos sobre a publicação da primeira Farpa, Eça de Queirós não poderia ser mais claro:

Aí vão pois as minhas Farpas, a que eu dou agora o nome único que as define e as justifica - *Uma Campanha Alegre*. Não há aí com efeito senão uma trasbordante alegria empenhada numa campanha intrépida. *Todo este livro é um riso que peleja*. Que peleja por aquilo que eu supunha a Razão. Que peleja contra aquilo que eu supunha a Tolice. (CAF, 1890, p.8).

Todo este livro é um *riso que peleja*, dito por outras palavras, é um riso combativo, lutador, dissolvente, um riso “em que a ironia se punha radiantemente ao serviço da justiça, cada rijo golpe fazia brotar uma soberba verdade, da demolição de tudo ressaltava uma educação para todos.” (CAF, 1890, p.6).

Apesar de resultar do texto desta *Advertência*, algum desencantamento tardio²³

²² O termo *carnavalização* refere-se à teoria do filósofo Mikhail Bahktin sobre a cultura do riso e a sua influência na génese do romance europeu.

Cf. capítulo 2.4 da presente dissertação.

²³ [...] Terá ainda hoje este riso vibração bastante para despertar outros risos?...[...]. In *As Farpas - O País e a Sociedade Portuguesa, Uma Campanha Alegre*, p.9. (Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890).

Em carta enviada de Paris a Ramalho Ortigão, datada de 24 de Outubro de 1890, Eça de Queirós escreve: “Eu acabo de reler as minhas “Farpas”: são uma coleção de pilhérias envelhecidas que não valem o papel em que estão impressas. Estou hoje tão longe delas e do estado de espírito que as inspirou – que já quase não as compreendo, e, portanto, de modo nenhum as defendo.” Sob este passo da carta, Guerra da Cal comenta: “Não cremos que o romancista tivesse em tão pouca estima as suas velhas *Farpas*, nem que em

quanto aos resultados efetivos que eram pretendidos, e Eça de Queirós questionar essa eficácia, o que importa fixar é a importância que o riso tem dentro do universo d'*As Farpas* e do pensamento do autor; mesmo notando algum desalento, nunca ele abandonou essa importância²⁴. Se assim fosse, se pretendesse esse esquecimento, não faria sentido tantos anos depois a sua nova publicação na forma de livro - sob o nome sugestivo de *Campanha Alegre* -, nem resulta dos textos posteriores a negação dessa importância, apesar do desalento. Ao atribuir-lhe o título de *Campanha*, Eça de Queirós, mantém a alusão ao objetivo combativo inicial d'*As Farpas*.

2.2. Ramalho Ortigão - Carta a Joaquim de Araújo

À semelhança da *Teoria do Riso* incluída n'*As Farpas*, entendemos que a biografia de Ramalho Ortigão que Eça de Queirós endereça a Joaquim de Araújo em 1878, a pedido deste e sob a forma de carta²⁵, é um documento decisivo para avaliarmos o tema do riso em Eça de Queirós. Por esta razão, no decurso da nossa investigação, foi surpreendente o encontro com a riqueza de conteúdo deste texto, o qual se encontra coligido nas *Notas Contemporâneas*. (NC, 1988).

Apesar de se tratar de uma biografia de Ramalho Ortigão, encontramos passagens em que Eça de Queirós poderia estar a falar de si. São exemplo disso a referência às *Farpas* como a grande escola de exercício da ironia. É sabido que uma das grandes marcas da escrita de Eça de Queirós é o recurso à ironia e tratando-se *As Farpas*, do ponto de

geral estivesse tão longe do espírito que havia por meio do riso. O facto é que reviu as suas crónicas de há quase duas décadas com muito cuidado, alterando, emendando, refundindo e polindo quase todas em maior ou menor medida." In Eça de Queirós, *Correspondência*. (leitura, coordenação, prefácio e notas de Guilherme de Castilho), 2º vol., p. 142. (Lisboa: IN-CM, 1983).

²⁴ [...] procurei escrupulosamente que não se desmanchasse aquele feitio especial das *FARPAS* que constitui a sua força especial, e que nem uma nota se evaporasse daquele riso que outrora tão triunfalmente cantou." In *As Farpas - O País e a Sociedade Portuguesa, Uma Campanha Alegre*, p.9. (Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890).

²⁵ "Em primeiro lugar [...] não raro, a forma epistolar foi determinada por uma convenção cultural e de época, que naturalmente projectou nos textos marcas discursivas próprias. Em segundo lugar, estes são textos maioritariamente destinados à imprensa, no quadro da vasta intervenção que Eça de Queirós protagonizou, ao longo de toda a sua vida literária, em jornais e em revistas, em Portugal e no estrangeiro. Desse ponto de vista, estas cartas públicas têm o peculiar timbre que lhes foi incutido por um escritor que, além do mais, foi um cidadão do mundo, profundamente interessado na vida pública, nos costumes e nas ideias que atravessaram o seu tempo. Também por isso vários destes textos podem ser considerados doutrinários. Com efeito, em diversas destas cartas públicas pôde Eça de Queirós representar o seu pensamento e o seu ideário estético." In Carlos Reis, *Nota Prefacial à edição crítica das Cartas Públicas de Eça de Queirós* (Lisboa: IN-CM, 2009).

vista cronológico, associadas aos primórdios da escrita queirosiana, elas constituíram para Eça de Queirós um laboratório de escrita. O que Eça de Queirós diz a propósito de Ramalho poderia por essa razão estar a dizê-lo acerca de si próprio: “*As Farpas* têm sido para ele a grande escola da ironia [...] tem feito da ironia a sua educação e a sua carreira [...] é a ironia que o tem libertado da rotina, da adoração dos falsos deuses e dos falsos diabos, das mistificações da política, das pequenas ambições, dos pequenos luxos, da enfatuação, da melancólica escravidão dos partidos, das superstições sociais e dos mandamentos transcendentais. É a ironia que, fazendo-o livre, o tem feito justo.” (NC, 1988, p.11).

Prossegue, reforçando qual era o objetivo d’*As Farpas*: executar um “riso de oposição”, “lançar as *Farpas* contra um mundo”, “perseguir de ferro em punho [...] todo um povo agachado e trémulo de tropos e de lirismo”; no fundo, colocar a sociedade no banco dos réus e “refazer-lhes o processo.” (NC, 1988, p.14).

Numa clara demonstração da importância da crítica pelo riso - inspirado pelas operetas de Offenbach²⁶ (cf. CARVALHO, p.43) - Eça de Queirós prossegue, dizendo:

[...] o primeiro fim das *Farpas* foi promover o riso. O Riso é a mais antiga, e ainda a mais terrível forma de crítica”; o segundo “obrigar a multidão a ver *verdadeiro* [...] fazer rir do ídolo, mostrando por baixo o manequim [...] sacudir, incomodar o repouso da velha Tolice Humana [...] sem pôr azedume na sua ironia. (NC, 1988, p.14 e ss.).

Obrigando a multidão a ver o verdadeiro significaria neste caso dar a ver “a nudez da verdade em equilíbrio com a liberdade do riso [...] atingir a verdade para lá do real visível” (BERNARDES, 2011, p.91). É esta uma das funções do riso, e a verdade só é

²⁶ Na *Farpa* inaugural de Maio de 1871, Eça de Queirós tece rasgados elogios ao teatro de Offenbach por contraste com a falta de compreensão que dramaturgos e burguesia tinham das suas peças: “...não compreendestes Offenbach. Offenbach é mais que vós todos: ele tem uma filosofia, vós não tendes uma ideia; ele tem uma crítica, vós não tendes sequer gramática [...] Sim, Offenbach, com a tua mão espirituosa, deste nesta burguesia oficial – uma bofetada? – Não! Uma palmada na pança, ao alegre compasso dos *cancans* numa gargalhada europeia. Offenbach é uma filosofia cantada.”; “o risonho Offenbach”, é assim que Eça de Queirós o descreve no fascículo de Setembro a Outubro de 1872. In *As Farpas*, p.551, coord. Maria Filomena Mónica (Lisboa: Edições Principia, 2004).

O controverso teatro de Offenbach, muito associado à crítica das instituições, foi introduzido em Lisboa em 1868 antes das Conferências do Casino. Teve a força de um abalo não só nos círculos músico-teatrais, mas na própria sociedade, que afluía em massa aos teatros que já nessa época apresentavam as peças em língua portuguesa. Veja-se, para maior detalhe, de Mário Vieira de Carvalho, *Eça de Queirós e Offenbach – A ácida gargalhada de Mefistófeles* (Lisboa: Edições Colibri, 1999).

reconhecível porque *As Farpas* não são carnavalescas, mas são já sim resultado de uma carnavalização da própria sociedade, dito por outras palavras, porque a provocação causada pelo riso, não resulta de uma criação, resulta sim de uma provocação externa, reveladora e, por essa razão, é que o efeito causado no leitor é o riso, porque está a ver o verdadeiro (cf. BERNARDES, 2011, p.99). Ou seja, no caso *d'As Farpas*, Eça de Queirós parte de um real que já está desfigurado: “Com efeito, reconhecendo ser o riso forma de crítica ancestral, Eça demarca-se do receituário caricatural e satírico que se limita a exagerar as formas de uma personalidade pública para que esta, depois, volte à sua imunidade” (BERNARDES, 2011, p.100), demarcando-se assim *n'As Farpas* da *carnavalização*. A *carnavalização*, conceito desenvolvido por Mikhail Bakhtin está no entanto presente noutras obras de Eça enquanto instrumento do seu estilo literário, e que nos conduz a outro processo funcional do riso²⁷.

Quanto às *Farpas*, são um instrumento de crítica, com a “consciência tranquila”, como poderia dizer Nietzsche (GC, 200), sem “causar dano” (HH, 213). Nas palavras de Eça de Queirós *As Farpas* são:

[...] um instrumentozinho de demolição; uma pequena catapulta [...] ora aplicada contra um ridículo, um abuso, um vício, um sistema, ora, mais alto, contra uma instituição, casualmente, raramente, contra um indivíduo-tipo, símbolo de ideia (raramente, porque ele e eu tínhamos horror ao nome próprio: nas provas, antes de pentearmos os períodos, catávamos-lhes os nomes próprios). (NC, p.17).

Neste ponto Nietzsche também está próximo de Eça de Queirós e Ramalho de Ortigão:

[...] nunca ataco pessoas, sirvo-me da pessoa apenas como se fosse uma potente lupa, com a qual se pode tornar visível um mal geral, mas sub-reptício e pouco apreensível [...] Foi assim que ataquei Wagner, ou, mais precisamente, a falsidade, a ambiguidade instintiva da nossa “cultura”, que confunde os requintados com os ricos, os serôdios com os grandes. (EH, *Porque sou tão sábio*, 7).

²⁷ Cf. capítulo 2.4 da presente dissertação.

2.3. A Decadência do Riso

A Decadência do Riso é uma crónica de Eça de Queirós, publicada originalmente na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro a 8 de fevereiro de 1892 e coligida postumamente nas *Notas Contemporâneas*, em 1909.

Começa com uma frase de Rabelais: “*Riez! Riez! Car le rire est le propre de l’homme*” que Eça de Queirós traduz como “Ride! Ride!, porque o riso é próprio do homem!” (NC, 1988, p.293). Nesta introdução remete-nos para à tradição aristotélica fundada pela máxima “o homem é o único animal que ri” (ARISTÓTELES, 2010, 136) e que está na base de praticamente todas as reflexões sobre a natureza do riso até aos nossos dias, com particular destaque no pensamento de Bergson, para o qual “não há cômico fora daquilo que é propriamente humano” (BERGSON, 1991, 12) e que é igualmente subscrita por Nietzsche ao afirmar sobre o homem que “só ele sofre de maneira tão excruciante que foi compelido a inventar o riso.” (FP 36 [49], junho de 1885).

A crónica *A Decadência do Riso* é, essencialmente, o resultado do que Eça de Queirós pensa serem as causas da decadência da civilização:

Eu penso que o riso acabou - porque a humanidade entristeceu. E entristeceu - por causa da sua imensa civilização. [...] Quanto mais uma sociedade é culta - mais a sua face é triste. [...] Foi a enorme civilização que nós criamos nestes derradeiros oitenta anos, a civilização material, a política, a económica, a social, a literária, a artística que matou o nosso riso. (NC, 1988, p.296).

Dito por outras palavras, o que Eça de Queirós entende como causa da decadência cultural do seu tempo, resulta daquilo que definirá em vários textos como o *excesso de civilização*, que complicou a vida do homem da seguinte forma:

Pobre moço que depois de muito trabalhar sobre o universo e sobre ti próprio, perdeste a simplicidade e com ela o riso, queres um humilde conselho? Abandona o teu laboratório, reentra na natureza, não te compliques com tantas máquinas, não te subtilizes em tantas análises, vive uma boa vida [...] e *reconquistarás com a saúde e com a liberdade o dom augusto de rir* (itálico nosso) [...] O infeliz está votado ao bocejar infinito. E tem por única consolação que os jornais lhe chamem o que ele se chama a si próprio - *o Grande Civilizado*. (NC, 1988, p.297).

Nesta crónica, fazendo coincidir cultura com civilização diz que “quanto mais uma sociedade é culta, mais a sua face é triste” (NC, 1988, p.296), ou seja, o *grande civilizado* é um chato, um ser incapaz de gargalhar porque o mundo o oprimiu, o castrou, o esvaziou da sublime capacidade de rir. A decadência do riso é a decadência do próprio homem, é a sua chegada ao *limbo*, ao *nada* absoluto:

Foi a enorme civilização que nós criámos nestes derradeiros oitenta anos, a civilização material, a política, a económica, a social, a literária, a artística que matou o nosso riso [...] Tanto complicámos a nossa existência social que a acção, no meio dela, pelo esforço prodigioso que reclama, se tornou uma dor grande: e tanto complicámos a nossa vida moral, para a fazer mais consciente, que o pensamento, no meio dela, pela confusão em que se debate, se tornou uma dor maior. Os homens de acção e de pensamento, hoje, estão implacavelmente votados à melancolia. (NC, 1988, p.296).

A melancolia provocada pelo excesso de civilização consiste num regresso aos tempos de Albert Dürer. Nesta crónica, Eça de Queirós refere-se à famosa gravura *Melancolia* de Dürer, pela qual pretende ilustrar esse mal estar diagnosticado:

Na sua gravura [...], naquele moço de asas potentes, que em meio de um vasto laboratório onde se acumulam todos os instrumentos das ciências e das artes, deixa pender entre as mãos a cabaça coroada de louro, fica inerte, considerando a *inutilidade* de tudo (itálico nosso).” (NC, 1988, p.293).

Por comparação com o tempo alegre de Rabelais, “nós, com efeito, filhos deste século sério, perdemos o dom divino do riso [...] ninguém ri – e ninguém quer rir. Temos todos o indefinido sentimento de que o riso estridente e claro destoa na atmosfera moral do nosso tempo.” (NC, 1988, p.295).

Esta dupla e interligada doença - a supercivilização e a decadência do riso - só pode ter fim à vista com a recuperação do “dom augusto de rir” (NC, 1988, p.297), sentimento semelhante anteriormente transmitido n’*As Farpas*:

Vivemos todos ao acaso. Perfeita, absoluta indiferença de cima a baixo! [...] Contra esta organização oficial é necessário ressuscitar as gargalhadas históricas

do tempo de Manuel Mendes Enxúdia. E mais uma vez se põe a galhofa ao serviço da justiça! (AF, 2004, p.17).²⁸

O sentimento de excesso, cansaço e decadência provocados por uma *civilização* aparentemente perfeita, bem como o tema do riso, são transportados por Eça de Queirós para outros registos literários como é o caso de alguns contos e romances:

A oficina de escrita queirosiana conhece numerosos exemplos de “migrações” textuais, imagéticas, temáticas, ideológicas, no interior de um mesmo texto ou entre textos diferentes entre si [...] exemplo paradigmático (mas de algum modo único) deste procedimento, a forma como a reflexão sobre “o riso” atravessa textos como os contos “A Perfeição”, “Civilização” ou “Um dia de Chuva”, crónicas como “A decadência do riso” e romances como *A Cidade e as Serras*. (BUESCO, Actas, Vol.I, p.148).

A Decadência do Riso, em conjunto com o conto *Civilização* e o romance *A Cidade e as Serras*, conseguem um duplo efeito: por um lado, dar expressão visível do *mal-de-vivre*, da *macambuzice*²⁹, do tédio, da sua inevitabilidade e generalização, que encontramos nos *Essais* de Paul Bourget, e por outro, a formulação de uma solução de resistência veiculada pelo riso. Neste sentido diz Orlando Grosseguesse: “O ensaio, publicado em 1892, revela uma atitude crítica face à leitura contemporânea de Bourget e de Schopenhauer, cujos escritos servem para encontrar neles a justificação confortável do diletantismo e pessimismo em moda. E.Q. porém, propaganda uma “nova leitura”, a afirmação da vontade no meio da incerteza geral das verdades legítimas, acrescentando outra componente essencial: a recuperação do riso.” (GROSSEGUESSE, 2016, p.184).

É nesta crónica, e pelas razões acima apontadas, que António José Saraiva vai considerar que nela se encontra o embrião do conto *Civilização*, uma vez que:

²⁸ Neste comentário Eça de Queirós refere-se ao pseudónimo de João da Soledade Morais (?-1871), cónego regente de Santo Agostinho colaborador do periódico satírico *Braz Tisana*.

²⁹ Quando Eça de Queirós se interroga sobre a origem da decadência do riso a resposta que encontra é: “Haveria um estudo a compor sobre a “Psicologia da Macambuzice Contemporânea””. In *Notas Contemporâneas*, p.296 (Lisboa: Círculo de Leitores, 1998), e que não é outra coisa senão uma paródia por referência ao título dos *Essais de Psychologie Contemporaine* de Paul Bourget.

Na biografia de Eça de Queirós, Alfredo Campos Matos, dá-nos igualmente nota do interesse do escritor pelos *Essais* de Bourget, “cuja figura Eça vai caricaturar na primeira parte de *A Cidade e as Serras*.” In *Eça de Queiroz. Uma biografia* (3ª ed.), p.135. (Lisboa: IN-CM, 2017). Esta figura que Campos Matos menciona, corresponde ao “psicólogo feminista” presente no célebre jantar oferecido por Jacinto no 202 dos *Champs Elysées* e que é parodiado, entre outras coisas, em virtude do seu novo livro ser causador de “gritinhos de gozo e um quente rumor de saias alvoraçadas”, p.60. In *A Cidade e as Serras* (Lisboa, Livros do Brasil, 2016).

[...] alguns dos elementos do conto se mostram claramente neste texto: é o moço supercivilizado, a sua perda do riso, o seu interminável bocejo (tão repetido no conto e n' *A Cidade e as Serras*); e, em contraste, o riso franco (“a antiga gargalhada genuína, livre franca, ressoante, cristalina”) com que Zé Fernandes o surpreende a ler, no campo, o *D. Quixote*; enfim, o grande título *Civilização*, sugerido pelo cognome do moço - o *Grande Civilizado*. É a partir deste ensaio - onde a ideia aparece já personificada e com um rudimento de enredo - que se constrói o conto. (SARAIVA, 2000, p.52).

2.4. O conto *Civilização* e *A Cidade e as Serras*

A 16 de Outubro de 1892 é publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro o conto *Civilização*³⁰, o qual possui a estrutura embrionária do romance *A Cidade e as Serras*, este último publicado postumamente em 1901.³¹ O conto funciona como uma espécie de “romance adelgado” (SARAIVA, 2000, p.52) e, por isso, reduzido a um traço simples e sem a acumulação descritiva tão típica de Eça de Queirós, mas nem por isso livre de complexidade.

No conto *Civilização*, através do narrador, amigo de Jacinto, é-nos contada a história deste último. Ficamos desde o início a saber que se trata de um rapaz afortunado (personagem que possui o mesmo nome no romance *A Cidade e as Serras*) que vive num palácio de nome Jasmineiro, o qual se presume ser em Lisboa (no romance o personagem Jacinto vive em Paris no número 202 dos *Champs Elysées*, um equivalente ao palácio Lisboaeta) e onde tem vivido uma vida de “doçuras e facilidades”, “não teve sarampo e não teve lombrigas”, “nas amizades foi sempre tão feliz como o clássico Orestes”, e “do Amor só experimentara o mel.” (C 15).

Jacinto, *flor da civilização*, traz em si, tal como Ovídio nos conta nas *Metamorfoses* (OVÍDIO, 2014, p. 251), os tons da lamentação impressos nas suas pétalas. No início do conto somos apresentados a um Jacinto que, apesar de complexamente

³⁰ O conto é publicado em cinco folhetins sucessivos com início em 16 de Outubro de 1892.

³¹ Tal como consta da advertência à primeira edição, o romance só foi revisto por Eça de Queirós até à página 241: “até o final as provas d’este livro não foram revistas pelo auctor, arrebatado pela morte antes de haver dado a esta parte da sua escripta aquella ultima demão, em que habitualmente elle punha a diligencia mais perseverante e mais admiravelmente lucida.”

O restante texto foi revisto por Ramalho Ortigão o qual terá efetuado cerca de 1300 correções na obra. Cf. Maria Filomena Mónica, *Eça de Queirós*, p.337 (Lisboa: Quetzal Editores, 2001).

civilizado, munido da “mais vasta soma de civilização material, ornamental e intelectual” (C 30), boceja constantemente, condição que mantém no romance (CS, p.111 e ss.).

Apesar da vida supercivilizada e com acesso a tudo o que a modernidade lhe poderia oferecer, desde a tecnologia à literatura (possuía uma biblioteca com vinte e cinco mil volumes dos quais mil oitocentos e dezassete correspondiam a sistemas filosóficos), do dictafone às inúmeras escovas para pentear o cabelo, das diferentes águas gaseificadas aos mais sofisticados aparelhos de higiene, travessas de prata subiam da cozinha e da copa por dois ascensores, diz-nos o narrador que: “Foi então que o meu Príncipe começou a ler apaixonadamente, desde o “Ecclesiastes”³² até Schopenhauer, todos os líricos e todos os teóricos do Pessimismo.” (CS, p.112).

O narrador relata-nos a existência de Jacinto em Lisboa (C) e em Paris (CS), rodeado de todos os instrumentos que a *civilização* do fim do século oferece; só que essa existência é progressivamente marcada por um tédio e por um desencanto que contradizem o progresso que o envolve. Dito por outras palavras, o tédio e a sensação de ruína é resultado de todos os excessos da civilização: “É no máximo da civilização que ele experimenta o máximo do tédio.”(C 780). Por isso, n’ *A Decadência do Riso*, Eça de Queirós já recomendara a forma de lutar contra este tédio, contra este “imenso desalento”, contra a consideração da “*inutilidade de tudo*” (NC, 1988, p.297), que passaria pelo abandono da civilização e recuperação do riso:

Pobre moço, que de muito trabalhar sobre o universo e sobre ti próprio, perdeste a simplicidade e com ela o riso, queres um humilde conselho? Abandona o teu laboratório [...] não te compliques com tantas máquinas, não te subtilizes em tantas análises [...] e reconquistarás, com a saúde e com a liberdade, o dom augusto de rir. (NC, 1988, p.297).

³² “O livro do Ecclesiastes faz parte dos livros do Antigo Testamento e é referido por Eça de Queirós noutras obras: *A Cidade e as Serras*, cap. VII e IX, *Correspondência de Fradique Mendes*, Carta 1 e n’ *Os Maias*, cap. VII e VIII. O principal tema desse livro, atribuído a Salomão, mas de origem controversa, é a vaidade das coisas humanas e o desaconselhar o interesse pelos bens terrestres, ao negar a felicidade dos ricos, invocando o conhecido ditame: “bem aventurados só os pobres.” É comum encontrar entre os comentadores a ideia de que o Ecclesiastes denuncia as consequências de uma estrutura social injusta. O povo é espoliado por um sistema social iníquo que só aproveita a uma minoria”. In *Dicionário de Eça de Queiroz*, p.505. Organização e Coordenação de A. Campos Matos (Lisboa: IN-CM, 2015). *Ecclesiastes*: http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Ecl_1

Este *pobre moço* é Jacinto, que Eça de Queirós transfere da *Decadência do Riso* para o romance e que vai parodiar associando-lhe a fórmula: “Suma Ciência x Suma Potência = Suma Felicidade.” (CS, p.21).

Ao introduzir esta *Equação Metafísica de Jacinto* n’*A Cidade e as Serras*, Eça de Queirós servir-se-á dela, para explicar que Jacinto acredita que desse modo pode resolver melhor o problema da sua existência, mas igualmente para a contrariar; para pôr fim à “verdade” que lhe estava associada (as vantagens da civilização) e que não representava apenas o fim da crença de Jacinto, mas de todo o final do século XIX.

Os princípios decadentes desta fórmula já estavam presentes n’*Os Maias*. Embora não definidos de forma *matemática*, transpiram nas descrições da vida de Carlos da Maia, um exemplo do tipo *dandy* que Baudelaire tão bem descreve:

[...] é o homem rico, ocioso e que, mesmo blasé, não possui outra ocupação para além da de correr no encalço da felicidade; o homem educado no luxo e acostumado desde a sua juventude à obediência dos outros homens, aquele, enfim, que não tem outra profissão a não ser a da elegância, beneficiará sempre, em todos os tempos, de uma fisionomia distinta, perfeitamente à parte [...] o dandismo aparece sobretudo nas épocas transitórias, quando a democracia não é ainda toda poderosa, quando a aristocracia é apenas parcialmente chanceladora e parcialmente aviltada. Na confusão destas épocas, alguns homens despromovidos, desgostados e desocupados, mas ricos em força nativa, podem conceber o projeto de fundar uma espécie nova de aristocracia [...] o dandismo é um pôr do sol; como o astro que declina, é soberbo, sem calor e cheio de melancolia. (BAUDELAIRE, 2015, p.46).

Eça de Queirós parece ter seguido as palavras de Baudelaire como um manual de instruções para descrever a vida de Carlos da Maia. O mesmo se pode dizer de Jacinto, ou desse “homem singular [...] onde viviam vinte séculos de literatura” (CFM, III, 10, p.109) que foi Fradique Mendes, “o português mais interessante do século XIX”, que apesar de “tudo isto falta-lhe na vida um fim sério e supremo” (CFM, IV, 25, p.134). Em todos os casos, são personagens que surgem entregues ao ócio proporcionado pela abundância da Civilização. Nos termos da *fórmula metafísica de Jacinto*, só ela seria capaz de proporcionar felicidade. A felicidade que todas estas personagens procuram nunca chega, e quase sempre atingem um vazio e um consolo fugaz.

No conto e no romance, Jacinto decide a determinada altura viajar para o Douro, que de visita temporária, acaba por se transformar numa residência definitiva. A história do conto e do romance termina aparentemente da mesma forma e é comum esta coincidir com o sentimento de que Jacinto é motivado por uma procura de vida em comunhão com a natureza, coincidente com a adesão de Eça de Queirós a uma prosa bucólica. Não entendemos que seja essa a motivação da personagem, pois não é essa procura de comunhão com a natureza que o leva a viajar³³, o mesmo se diga da prosa de Eça de Queirós. É no ensaio *Positivismo e Idealismo* (1893) que encontramos a sustentação desta conclusão:

Em literatura, estamos assistindo ao descrédito do naturalismo. O romance experimental, de observação positiva, todo estabelecido sobre documentos, findou (se é que jamais existiu, a não ser em teoria) e o próprio mestre do naturalismo, Zola, é cada dia mais épico, à velha maneira de Homero. A simpatia, o favor, vão todos para o romance de imaginação, de psicologia sentimental ou humorista [...] E isto é para nós, fazedores de prosa ou de verso, um positivo lucro e um grande alívio.” (NC, 1988, p.365 e ss).

Todavia, não é possível negar que Eça de Queirós muda a personagem entre ambientes distintos, para dar continuidade às ideias manifestadas na *Decadência do Riso* e com o objetivo de criticar a *civilização*, ao mesmo tempo que reconhece a sua irreversibilidade. A este propósito, no ensaio *Fazer Arcádia*, Miguel Tamen escreve o seguinte:

À medida que o romance se aproxima do fim, continuamos a encontrar evidências adicionais de que os ares da serra não mudaram o corolário de uma doutrina sobre a natureza que remonta à época da sua Equação Metafísica [de Jacinto], a saber, o de que “nos devemos cercar de Civilização nas máximas proporções para gozar nas máximas proporções a vantagem de viver”. [...] São estas continuidades, que não coincidem com a diferença tão conspicuamente indicada entre cidade e serras, que nos podem levar a examinar com mais atenção as alterações que a famosa biblioteca de Jacinto sofre com a mudança de casa. (TAMEN, 2001, p.28).

³³ A deslocação para a serra é uma questão controversa e sublinhada por Abel Barros Batista no texto de apresentação de *A Cidade e as Serras – Uma Revisão* (Coimbra: Angelus Novus, 2001). É também nesta coletânea de ensaios que Gustavo Rubim no texto *Como se desfaz uma tese?*, detalha a controvérsia ao analisar as posições dos principais comentadores da obra de Eça de Queirós (p.13 e ss.).

Depois da sua mudança para as serras onde vamos assistir a uma “ressurreição no magnífico estilo de Lázaro”, Jacinto vai erguer-se “da cova do pessimismo”. (C 790). Partindo destes pressupostos, importa explicar uma possível solução encontrada por Eça de Queirós para a alteração do estado de Jacinto.

Eça de Queirós é feroz a criticar a sociedade do seu tempo, a qual tinha perdido essa capacidade fundamental de rir, fruto da *decadência*, do *ennui* e do *spleen* do final de século. No conto e no romance, Eça de Queirós vai construir a reversão do pessimismo de Jacinto. Por um lado, consoma a recuperação do riso da personagem como sinal de convalescença e de atitude afirmativa perante a vida, por outro lado, não lhe reserva um abandono definitivo da civilização. Lembramos que já instalado na Serra, Jacinto sente saudades das escovas das unhas, do abotoador das botas, do pó para os dentes, da lima das unhas, tenciona montar uma queijaria, instala o telefone, manda vir livros e melhora as condições habitacionais dos seus rendeiros. Jacinto não se desfaz totalmente do convívio com os “males” da civilização. Tal como refere Miguel Tamen no ensaio citado (TAMEN, 2001, p.28), Eça de Queirós descreve-nos estas “continuidades”. O que passamos a ter é um Jacinto reabilitado com uma nova atitude perante a *supercivilização* já que a forma como esta se instalou é irreversível; “a modernidade não pode ser evitada” (FEIJÓ, 2001, p.41), ainda que esta irreversibilidade pareça ocultada pela força que no texto adquire o tom de crítica à civilização.

Relata-nos o narrador do conto que a nova atitude de Jacinto se manifesta após a leitura de um único livro, o *Dom Quixote*: “... através da porta que nos separava senti uma risada fresca, moça, genuína e consolada. Era Jacinto que lia o *D. Quixote*. Oh bem-aventurado Jacinto! Conservava o agudo poder de criticar, e recuperara o dom divino de rir” (C 805).

Não muito diferente é a solução do romance igualmente descrita pelo narrador:

Em breve, porém me fez pular, escancarar as pálpebras moles, uma rija, larga, sadia e genuína risada. Era Jacinto, estirado numa cadeira, que lia o *D. Quixote*... Oh bem-aventurado Príncipe! Conservara ele o agudo poder de arrancar teorias a uma espiga de milho verde, e por uma clemência de Deus, que fizera reflorir o tronco seco, recuperara o dom divino de rir com as facécias de Sancho! (CS, p.176).

Destes excertos resulta o que Eça de Queirós já antecipara em todos os textos que descrevemos anteriormente quanto ao riso, e que atinge a sua máxima expressão no conto *Civilização* e no romance *A Cidade e as Serras*. Eça de Queirós reitera a capacidade única que o riso possui enquanto instrumento de crítica que, afinal, Jacinto ainda conservava, e como o riso ao arrancá-lo da *cova do pessimismo*, pode ser uma *salvação*, um apelo à sua natureza afirmativa, como Eça de Queirós já concluía n' *As Farpas*.

Como é que Eça de Queirós elabora esta salvação de Jacinto? É através da leitura de *D. Quixote* que Jacinto recupera o riso. É pela leitura de um só livro, por oposição à disponibilidade da imensa biblioteca do Jasmineiro ou do 202. Como escreve António M. Feijó:

[...] o apelo da Natureza a que Jacinto, este novo Lázaro, caminhe, é imediatamente seguido de um apelo a que leia. As “ligaduras amortalhadas do tédio” são idênticas ao “invólucro sufocante da sua biblioteca”, redimidas pelo andar de um Lázaro morto e pela leitura intensiva de um único texto, o *Quixote*, logo seguido da *Odisseia*, que aqui figuram como Escritura secular. (FEIJÓ, 2001, p.37)

Eça de Queirós poderia ter escolhido outro livro, mas não há nada por acaso nas suas obras. Num ato que entendemos referencial à situação de Jacinto, e parodiando igualmente a nossa situação de leitor, apresenta-nos a personagem entregue à leitura de *D. Quixote*.

Recordemos como inicia a obra de Cervantes: “Ocioso leitor: sem que eu jure, poderás acreditar que eu gostaria que este livro, como filho da inteligência, fosse o mais formoso, o mais airoso e mais sensato que se possa imaginar” (CERVANTES, 2007, Prólogo, p.23). Com esta dupla provocação - apontar o dedo ao entediado e ocioso Jacinto, e a nós, ociosos leitores - Eça de Queirós coloca-nos no caminho do que entendemos ser uma possível solução do romance: a convalescença de Jacinto não resulta meramente da transplantação de Jacinto da cidade para o ambiente da serra, mas do encontro com a leitura de um livro e, tal como defende Orlando Grosseguesse, “o texto contém uma *terapia do riso através da leitura* que abrange até o próprio leitor, que empreende a leitura deste romance intrincado.” (GROSSEGUESSE, 1991, p.57).

Também neste sentido, Pedro Serra, no ensaio *Gute Nachbarschaft*, defende que:

A “somatização” do *Quijote* por Jacinto, a convulsão do corpo que “ri”, devolve-nos um indivíduo recuperado pela mediação do Objecto. É o objecto que, colonizando por completo o receptor, *vivifica* um sujeito que assim cumpre a plena disponibilidade do humano para ser alienado à sedução do Objeto. [...] A leitura do *Quijote* é outro nome para Rir. (SERRA, 2001, p.60).

Além de sublinhar a importância do riso pela leitura da obra de Cervantes, Pedro Serra, leva-nos também a considerar que a sedução de um objeto próprio da modernidade, ao corresponder a um “momento de subsunção à Técnica” (SERRA, 2001, p.61), sublinha o entendimento da irreversibilidade da civilização, presente quer no conto quer no romance. Disso dá conta o narrador do romance, José Fernandes, quando, já muito perto do final, descreve o comportamento de Jacinto que não desistira de mandar vir para a serra alguns artefactos da civilização: “E eu, inquieto, sentia outra vez latejar e interromper no meu Príncipe o seu velho, maníaco furor de acumular Civilização” (CS, p.212). Esta acumulação passa também pela encomenda de uma biblioteca que Jacinto cria em Tormes e que José Fernandes comenta da seguinte forma: “Aí vem a terrível acumulação das Noções! Eis o livro invadindo a Serra!” (CS, p.213).

Em sentido semelhante, no ensaio *Naufrágio à portuguesa*, Roberto Vecchi, comenta a importância que a obra de Cervantes tem no romance:

[...] indispensável lembrar a importância que no romance exerce como hipotexto o *D. Quixote* de Cervantes, hoje bem mais posta em relevo (cf. Sousa 1996: 105-109) do que ocorreu no passado, quando era redutoramente considerada “uma leve, superficial evocação no caminho para a serra” (Saraiva, 1990:157). O que mostra que é pelo literário e não pelo especulativo que Eça articula a essência crítica da sua narrativa. (VECCHI, 2001, p.79).

À tese de Orlando Grosseguesse, que defende a reabilitação de Jacinto com a leitura de *D. Quixote*, a qual subscrevemos, acrescentamos que Eça de Queirós antecipa, o que na modernidade tem sido defendido acerca deste romance de Cervantes: que se trata de um livro divertido e cómico e portador de uma mensagem afirmativa³⁴.

³⁴ Sobre a natureza humorística do livro *D. Quixote* vejam-se os seguintes estudos: Daniel Eisenberg, *Teaching Don Quixote as a Funny Book*, in *Approaches to Teaching Don Quixote*, ed. Richard Bjornson (New York: Modern Language Association of America, 1984), pp. 62-68 ; P.E. Russel, “Don Quixote” as a Funny Book, in *The Modern Language Review*, vol.64, nº2 (April 1969), pp.312-326; Laura Gorfkle

Recordamos o que Eça de Queirós já nos tinha demonstrado. Por um lado, a origem do que entende corresponder à *decadência do riso*: o excesso de civilização que lança sobre o riso e sobre a afirmação da vida um manto castrador, por outro lado, e em relação à personagem Jacinto, fala-nos de uma *recuperação* do riso (C 805; CS, p.176), ou seja, algo que se recupera, que se reencontra, que estaria esquecido no meio da vida ociosa e pessimista a que Jacinto se entregara.

Agora, reencontrado com a redução da oferta literária a um só livro, e a este livro em especial - o qual transporta em si inúmeras e divertidas peripécias - Jacinto é reabilitado, como que despertado, da ausência do riso da decadência.

Eça de Queirós tinha ao dispor outros livros com o mesmo carácter terapêutico. Poderia ter escolhido, por exemplo, a obra de Rabelais com a qual inicia o ensaio *A Decadência do Riso*, mas escolhe o D. Quixote, pois sabe que introduz uma obra humorística, de grande génio literário, próxima das aventuras de Jacinto e Zé Fernandes quer no conto quer no romance, e nalguns pontos semelhantes às facécias de Sancho e Quixote. Já n' *A Decadência do Riso*, Eça de Queirós nos tinha deixado uma pista quanto à natureza afirmativa das obras do escritor espanhol: “Através de Cervantes [...] a alma aprende a conhecer-se melhor e sente a sua grandeza. [...] A Humanidade aprende a cantar” (NC, 1997, p.294), tal como Nietzsche concede a determinada altura que “deveria ter *cantado*, essa “nova alma”. (EaC, 1997, p.11).

Neste contexto, entendemos que um dos propósitos de Eça de Queirós é utilizar o seu potencial literário romanesco para revelar as virtudes afirmativas da recuperação do riso como combate ao pessimismo e à decadência finissecular. Um dos artificios literários que Eça de Queirós utiliza para esse efeito, conduz-nos ao processo de *carnavalização* teorizado por Mikhail Bakhtin na obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento - o contexto de François Rabelais* (1965). *Carnavalização* é o termo que Bakhtin utiliza para nomear o fenómeno que ocorria nas festas populares medievais ilustradas nas obras de Rabelais.

De acordo com Bakhtin, a transposição do carnaval para a literatura, que ele designa de *carnavalização*, tem subjacente uma inversão dos valores culturais oficiais correspondente ao “triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante

Discovering the Comic in Don Quixote (Chapel Hill: University of North Carolina, 1993) ; A. J. Close, Cervantes and the Comic Mind of His Age (New York: Oxford University Press, 2000).

e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus” (BAKHTIN, 1996, p.8), criando-se assim um mundo às avessas. Nestes termos, o que Bakhtin pretende teorizar é que equivalente ao carnaval medieval - distinto do carnaval compreendido nos nossos dias - o conceito de *carnavalização* possui características de subversão e contestação com o qual pretende demonstrar pontos de vista invertidos, correspondentes a uma dessacralização do poder daquilo que é considerado sério e oficial. Bakhtin defende que nas raízes do género romanesco está a *carnavalização*, e é esta apropriação pela literatura que permite uma valorização e aproximação à vida pela liberdade que é impressa à multiplicação de estilos dentro da narrativa. A *carnavalização*, ao coincidir com uma “renúncia à unidade estilística [...] da epopeia, da tragédia, da retórica elevada e lírica” (BAKHTIN, 1996, p. 106-109), permite a progressão de uma polifonia de estilos da narração “pela fusão do sublime e do vulgar, do sério e do cómico” (BAKHTIN, p. 106-109). Desta forma, ao romper-se com o sério e com os limites da racionalidade, permite-se que através da instalação do absurdo, o universo oficial pré-concebido deixe de o ser, transformando-se a paródia num novo universo unificador.

Recorremos a alguns exemplos para ilustrar como Eça de Queirós apresenta o decadentismo finissecular utilizando a *carnavalização*. No conto, quando pretende demonstrar aos seus convidados a modernidade “dos grandes aparelhos facilitadores do pensamento” (C 80), Jacinto decide mostra-lhes o fonógrafo que permitira gravar a voz do conselheiro Pinto Porto! Ao dar início à reprodução da gravação o aparelho avaria, e sem o conseguir desligar, vai repetindo a frase gravada: “Quem não admirará os progressos deste mundo?” (C 100 e ss.). Como se de uma sentença se tratasse, o horror instala-se porque o fonógrafo não se cala. Outro exemplo decorre do romance *A Cidade e as Serras* no episódio em que Jacinto oferece um jantar no 202 dos *Champs Elysées* (CS, p.57 e ss.). Jacinto vê esse mesmo jantar arruinado pois o prato principal, um peixe especialíssimo pescado na Dalmácia com que fora presenteado por um dos convivas, fica entalado no moderno elevador que transporta a comida para a sala de jantar, obrigando a que os ilustres comensais se ergam do local do repasto para procurarem uma solução perante tão trágica avaria.

Poderíamos dar outros exemplos, mas terminamos com o da trasladação dos ossos dos avós de Jacinto no romance (cf. GROSSEGUESSE, 1991, p.65). É-nos descrita a confusão da mistura de todos os ossos dos antepassados, que assim *descem* da sua

fidalgua e distinção, para se juntarem em ossadas indistintas de forma perfeitamente carnavalesca que é assim descrita pelo procurador Silvério: “É bem possível que as costelas de um daqueles senhores ficassem com a cabeça de outro”, “canelas, por exemplo, faltavam” (...). O conselheiro Silvério “fala por exemplo de “sete caveiras e meia” como se se tratasse de maçãs ou batatas do mercado” (GROSSEGUESSE, 1991, p.65). Deste episódio, resulta que “Jacinto aceita nas serras a imperfeição e a incerteza como base de uma nova relação carnavalesca com o mundo. E participa na modesta, suave e risonha procissão que, em harmonia com a natureza circundante, acompanha os oito caixões, [...] contendo cada um o seu montezinho de ossos incertos”. Nesta festa dos mortos risonha e doce, que se patenteia exemplarmente carnavalesca e anuncia a re-carnavalização de Jacinto, salienta-se a incerteza: “os incertos ossos dos incertos Jacintos.” (GROSSEGUESSE, 1991, p.66).

É neste espírito carnavalesco que Bakhtin defende as virtudes curativas do riso. Estas resultam da forma como o filósofo procura recuperar os elementos da cultura carnavalesca existentes na Idade Média, transferindo-os para a literatura. Insatisfeito com o “lugar modesto” (BAKHTIN, 1996, p.3) que o riso ocupava entre as investigações acerca dos mitos populares, e com a sua “natureza específica popular [...] totalmente deformada” (BAKHTIN, 1996, p.3) pela cultura burguesa, vai procurar este entendimento às origens da cultura cômica popular. É na Idade Média que encontra as principais manifestações do riso por oposição “à cultura oficial” (BAKHTIN, 1996, p.5), ao tom sério, religioso e feudal da época. Nessas manifestações populares encontra um fenómeno de *dualidade do mundo* impregnadas na vida quotidiana, que não apresenta distinções entre atores e espectadores das representações carnavalescas. É nesta dualidade que Bakhtin reconhece a herança das saturnais romanas, caracterizadas por um período de suspensão e de inversão de papéis que, embora provisória, se confundia com a vida. Ou seja, “o carnaval não era uma forma artística de espetáculo teatral, mas uma forma concreta [...] da própria vida.” (BAKHTIN, 1996, p.6). Em resumo, Bakhtin conclui que “durante o carnaval é a própria vida que representa, e por um certo tempo o jogo se transforma em vida real. Essa é a natureza específica do carnaval, seu modo particular de existência. O carnaval é a segunda vida do povo, baseada no princípio do riso” (BAKHTIN, 1996, p.7). E o riso, na sua natureza complexa, corresponde a um riso festivo, é um “património do povo” (BAKHTIN, 1996, p.10). O riso é por isso geral, “*universal*, atinge a todas as coisas e pessoas (inclusive as que participam no carnaval)”;

é “ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas o mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente [...] e escarnece dos próprios burladores.” (BAKHTIN, 1996, p.10).

Eça de Queirós remete para esta tradição quando se refere ao riso como “um elemento nativo das literaturas neolatinas, um dos característicos da nossa raça.” (AF, 2005, p.399). Ao questionar se o riso não será *um dos nossos meios poderosos de filosofia, de crítica e de análise*, conclui que “não é invenção nossa a aplicação que fazemos da ironia e do gracejo! Encontramo-la nas fontes primordiais da literatura, nos remotos seios do século XIII, nas canções de gesta, que era uma crónica do tempo balbuciada pelos menestréis.” (AF, 2005, p.399).

Ao apropriar-se da obra de Cervantes, o que Eça de Queirós consegue é - de acordo com a teoria de Bakhtin - estar em sintonia com “as origens do romance moderno e o ressurgir do riso na literatura. É neste ambiente de carnavalização que devemos entender as gargalhadas de Jacinto ao ler D. Quixote no alto das serras.” (SOUSA, 1996, p.107).

Descobrir a função que o riso ocupa no conto e no romance teve, como pano de fundo, a *ambiguidade* que estas obras ocupam no *corpus* queirosiano, profundamente estudada por Maria Lucia Lepecki (LEPECKI, 1974) e Frank F. Sousa (SOUSA, 1996) acerca d’*A Cidade e as Serras*. São inúmeras as perspectivas sob as quais estes textos têm sido analisados, continuando a apresentar um “conjunto de armadilhas à vista de todos” e que, por essa razão, “não promete a ninguém uma vida tranquila” (RUBIM, 2001, p.24). Como também refere Frank F. Sousa, “afigura-se imprescindível manter uma postura irónica para que não nos iludam as soluções dogmáticas, sedutoras, mas falsas.” (SOUSA, 1996, p.156).

Conscientes destas dificuldades, é possível dizer que desde a sua contribuição enquanto colaborador d’*As Farpas* até *A Cidade e as Serras*, é clara a importância do riso no pensamento de Eça de Queirós e, consequentemente, na sua atividade literária. Tal como refere Beatriz Berrini na introdução à edição crítica de *O Mandarin*: “Acreditou sempre Eça de Queirós na eficácia do riso.” (BERRINI, 1992, p.10).

Esta eficácia não passou despercebida a Harold Bloom (BLOOM, 2014, p.746) que ao elogiar Eça de Queirós como um “diabrete satírico”, e “um dos grandes romancistas europeus do século XIX, comparável a Balzac em qualidade”, considera “A

Relíquia, uma obra-prima cómica que merece ser redescoberta”, um “sensacional romance cómico”. Por fim, acrescenta: “*Os Maias* e *O Primo Basílio* são romances realistas admiráveis, mas *A Relíquia* é algo mais raro: um romance de um génio cómico absoluto, uma invenção que provoca o riso estrondoso”.

Por comparação com Antero de Quental, também Eduardo Lourenço reconhece a Eça de Queirós essa diabrura inconformada de sátiro: “Antero de Quental não gostava da *cultura portuguesa* dos seus jovens anos e desprezava uma reflexão nacional que não conhecia Hegel nem Proudhon e de que a Universidade era a expressão lamentável. Eça ria-se dessa mesma Universidade - como se ria de quase tudo - mas detestava a *sociedade portuguesa* conformada e conformista, sociedade que conhecerá como poucos portugueses e com a qual tinha contas íntimas a ajustar.” (LOURENÇO, 2017, p. 453).

2.5. Eça de Queirós, leitor de Schopenhauer e Nietzsche?

No conto *Civilização* e no romance *A Cidade e as Serras* Jacinto é encontrado pelo narrador entregue à leitura de Schopenhauer, o que significa que em 1892, ano da publicação do conto, Eça de Queirós já seria conhecedor do pensamento do filósofo³⁵. Esta conclusão resulta da associação que o escritor faz entre o tédio, a melancolia e o pessimismo presentes na personagem de Jacinto e a sua entrega à leitura deste filósofo e de outros pessimistas:

- Aborrecidote [...] E daqui saltava, com certeza fulgurante, à conclusão de que a sua tristeza, esse cinzento burel em que a sua alma andava amortalhada, não provinha da sua individualidade de Jacinto - mas da Vida, do lamentável, do

³⁵ Sobre a influência de Schopenhauer na literatura europeia veja-se o ensaio de Paul Bishop, *Schopenhauer's Impact on European Literature*, in *A Companion to Schopenhauer*, (Ed. Bart Vandenabeele), (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 333-348; Bryan Magee, *Schopenhauer's influence on Creative Writers*, in *The Philosophy of Schopenhauer* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 403-414.

Exemplo da influência de Schopenhauer na literatura atual é a obra do escritor francês Michel Houellebecq, a qual é manifestada por este autor num ensaio de tom confessional com o título “En présence de Schopenhauer” (Paris: Ed. L'Herne, 2017). Neste ensaio o autor revela uma experiência semelhante à de Nietzsche quando leu pela primeira vez *O Mundo como vontade e representação*, e que para o escritor francês se transformou “no livro mais importante do mundo”. Esta experiência marcou-o de tal forma que em 2005 dedicou-se a traduzir e a comentar a obra de Schopenhauer. Dando nota desta influência, Michel Onfray irá mesmo escrever ser possível ler a obra de Houellebecq através do filtro da filosofia de Schopenhauer: Michel Onfray, *Miroir du nihilisme: Michel Houellebecq éducateur* (Paris: Éditions Galilée, 2017).

desastroso facto de Viver! E assim o saudável, intelectual, riquíssimo, bem acolhido Jacinto tombara no Pessimismo.[...] Sofrer portanto era inseparável de viver. [...] tinha os bens todos e desejos nenhuns, era o tédio. Miséria do Corpo, tormento da vontade, fastio da inteligência – eis a Vida! E agora aos trinta e três anos a sua ocupação era bocejar, correr com os dedos desalentados a face pendida para nela palpar e apetecer a caveira. Foi então que o meu Príncipe começou a ler apaixonadamente, desde o “Eclesiastes” até Schopenhauer, todos os líricos e todos os teóricos do Pessimismo. (CS, p.111 e ss.).

Antes destas obras, em carta enviada ao Visconde de Pindela e ao Conde de Arnoso, datada de 30 de Agosto de 1884, Eça de Queirós relata um episódio de convívio com Ramalho Ortigão no qual, pelos termos em que é descrito, revela que Schopenhauer lhe era familiar: “Depois, à noite, entre os damascos vermelhos do nosso quarto, vejo Ramalho em camisa e sem lunetas, dizendo coisas sobre Schopenhauer: porque, já alta noite, não sei com que fim, nem porque fantásticas razões, tivemos uma pega sobre Schopenhauer.” (Co, Vol. I, p.237). Apesar de não descrever o conteúdo dessa conversa, para ter uma pega, significa que terão existido sérios argumentos nessa discussão sobre Schopenhauer e que ambos, donos de rigor intelectual, discutiram com base no conhecimento que à data teriam disponível da obra do filósofo.

Também Alexander Coleman (COLEMAN, 1980, p.198) entende que Eça de Queirós leu a obra do filósofo alemão em Coimbra, cidade onde estudou, tendo-se tornado aí seu admirador e simpatizante teórico.³⁶

A contribuir igualmente para esta confirmação, na nota obituária *Um Génio que era um Santo* (1896) em memória do seu mestre Antero de Quental, diz Eça de Queirós o seguinte:

[...] decerto já existiam desiludidos: mas era ainda o antigo desiludido do século XVIII, o *Candide*, depois de reconhecer que no mundo a melhor ocupação, a única que não resulta em logro, consiste em plantar quietas saladas num murado e frondoso quintal. Ainda então não saíra da sua hospedaria de Frankfurt o bom Schopenhauer, bem penteado, de calças cor de flor de alecrim, para tirar das mãos

³⁶ A propósito de *Os Maias*, Alexander Coleman escreve o seguinte: “The habitat of *The Maias* is the aristocracy. But an aristocracy of what? Surely Eça’s keen insight into the mirage of appearances and exterior elements of a society, those surfaces which obscure a sordid reality, led him to the name *Maia* itself. It is a relatively famous Portuguese lineage, but it also suggests the Veil of Maya in Schopenhauer’s *The World as Will and Representation*, a work very much studied by Eça during the Coimbra years and after.” In Alexander Coleman, *Eça de Queirós and European Realism*, p.198 (New York: New York University Press).

de *Candide* a enxada e o regador, e lhe provar que a sabedoria realmente consiste em entrar num convento de trapistas, ou, como um *yoghi* hindu, em jazer rigidamente sob a mangueira de Lovelane, meditando a inanidade e o mal das coisas. Ninguém então do Reno para cá, lera ainda Schopenhauer. E um no seu quarto de Frankfurt, metodicamente, tomando o seu chocolate, outro em Coimbra, atormentadamente, porque é poeta e meridional, chegando ao mesmo resumo, num raciocínio, no outro soluçado: *Que sempre o mal pior é ter nascido*”! (NC, 1988, p.419).

Pela descrição, Eça de Queirós seria inclusivamente conhecedor da influência do pensamento oriental na metafísica da vontade de Schopenhauer.

Mais difícil é confirmar que Eça de Queirós tenha lido alguma obra de Nietzsche, no entanto é possível admitir que tenha acedido à mesma por via indireta³⁷.

Eça de Queirós viveu a última década do século XIX em Paris, onde, algumas publicações periódicas da época já davam voz ao nome e à obra de Nietzsche. Poderá ter sido então, através de ensaios publicados em revistas francesas, como a *Revue Bleue*, *Revue Blanche*, a *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*³⁸ e a icónica *Revue des Deux Mondes*, fundada em 1829, que Eça de Queirós tenha acedido a alguns textos de Nietzsche, em particular desta última que ele tanto apreciava. Tratam-se de artigos que revelam Nietzsche “erguendo-se no limiar da modernidade como pregoeiro da imanência dos valores da vida, detentor dum pensamento vitalista e voluntarista e advogado da regeneração de uma *civilização* doente.” (MONTEIRO, 1997, p. 35). De notar que já em 1888 Nietzsche afirmava que os franceses se encontravam entre os seus principais

³⁷ Acerca da recepção do pensamento de Nietzsche em Portugal vejam-se os seguintes estudos: Américo Enes Monteiro, *A recepção da obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa* (1892-1939) (Porto: Lello Editores, 2000); António Marques, Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX, in *Cadernos Nietzsche*, número 31, 2012, pp.13-27; Ália Rosa C. Rodrigues, *João de Castro Osório: tragédia e política* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012).

³⁸ Nesta revista, fundada em 1876, foram publicados sobretudo textos acerca da filosofia de Nietzsche. Os textos que tratam diretamente do pensamento de Nietzsche aparecem entre os volumes 34 (1892) e 123 (1937), sendo um total de cinquenta e um, incluindo o necrológio (1900) e um pequeno texto de 1863 do filósofo alemão, traduzido por Geneviève Bianquis. Cf. Antonio Frezzati Jr. Wilson, A recepção de Nietzsche na França: da *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* ao período entre guerras (pp. 59-99), in *Cadernos Nietzsche* nº 30.

Sobre a recepção da obra de Nietzsche em França vejam-se os seguintes ensaios incluídos na colectânea *Lectures nietzschéenes, Sources et réceptions* (dir. Martine Béland): Martine Béland, Nietzsche vu d'Europe. Une réception à distance (1872-1885), pp.219-249; Laure Verbaere, Le “Nietzsche français”: déconstruction d'un “lieu dispute”, pp. 275-311; Alice Gonzi, La première réception française de Nietzsche et l'apport de la philosophie de l'emigration, pp.313-335.

leitores: “Os meus leitores e ouvintes naturais são, já atualmente, russos, escandinavos e franceses” (EH, *O Caso Wagner*, 3). Deste facto também dá conta Mazzino Montinari:

Alguns anos após o seu colapso psíquico Nietzsche tornou-se, na França, o mais discutido e conhecido pensador alemão. Seus escritos foram traduzidos, houve logo um nietzscheanismo francês e, com isso, um nietzscheanismo europeu, cosmopolita; uma antologia francesa de textos de Nietzsche, do ano de 1892, é responsável pelo nietzscheanismo de Gabriele d’Annunzio. (MONTINARI, 2014, 48).

A única menção que encontramos a um possível conhecimento da obra de Nietzsche por Eça de Queirós, corresponde uma passagem no romance *A Cidade e as Serras* na qual coloca duas personagens a dialogar fugidamente sobre o que, no campo das ideias, se passa nos salões de Paris. Maurício recorda a Jacinto que depois do culto do *Eu* “foi o Hartmanismo, o Inconsciente. Depois o Nietzscheismo, o Feudalismo Espiritual...Depois grassou o Tolstoísmo, [...] Depois veio o Emersonismo...” (CS, 2016, p.101).

O que terá querido Eça de Queirós dizer ao introduzir no diálogo esta referência ao “Nietzscheismo”? Não é fácil interpretar o termo à falta de explicações do autor, no entanto, considerando o contexto em que o mesmo é empregue, no meio de um elenco de outros *ismos* referentes a outras correntes de pensamento, inclinamo-nos para duas hipóteses combinadas: A primeira, é que provavelmente o emprego desta expressão se queira já referir aos efeitos desagregadores do niilismo, a segunda, que não deixa de estar ligada à primeira, é que Eça de Queirós leva a cabo uma crítica paródica à profusão de todas estas correntes, incapazes de lidar com a crise decadentista finissecular. Como ele próprio acaba por colocar nas palavras de Maurício: “Enfim, meu filho, uma Babel de Éticas e Estéticas. Paris parecia demente. Já havia uns desgarrados que tendiam para o Luciferismo. E amiguinhas nossas, coitadas, iam descambando para o Falismo, uma moxinifada místico-brejeira...” (CS, 2016, p.101).

A paródia é evidente, o que face ao teor de todo o livro, tem de ser salientada como a hipótese mais provável na referência ao “Nietzscheismo”. Ainda assim, entendemos que esta hipótese não exclui a primeira, pois quer a verdade quer a seriedade quanto aos efeitos desagregadores do niilismo conseguem ser ditos através desta caricatura. Neste exemplo encontramos o pleno potencial da armadilha humorística no

estilo de Eça de Queirós, que demonstra como o autor recorre a uma forma de rebeldia, controlada pelo humor do texto, para combater de forma crítica a decadência finissecular.

O termo niilismo, tão associado a Nietzsche, como se fosse uma marca de água do filósofo, é empregue por Eça de Queirós no ensaio *O Bock Ideal* (NC, 1998, p.378), no romance *Os Maias* (OM, 2018, 755, p.155; 40, p.458) e na *Correspondência de Fradique Mendes* (CFM, 2009, 195, p.148). Da leitura dos textos resulta que a expressão é empregue num contexto que remete para o que se entendeu chamar niilismo russo que, inspirado na obra *Pais e Filhos* de Turgueniev, supunha uma contestação da autoridade e da ordem vigentes, com especial dedicação no ataque aos valores da religião, da metafísica e da estética tradicionais. Foi por isso um movimento mais rebelde do que propriamente crítico, de renegar o passado e condenar o presente, e incapaz de apresentar uma configuração precisa do futuro (cf. VOLPI, 1999, p.35).

Apesar da falta de evidências concretas de que Eça de Queirós foi leitor de Nietzsche, e na ausência de explicações do autor quando se refere ao “Nietzschismo”, ao lermos alguns textos de Eça, por vezes, tem-se a sensação de podermos estar a ler fragmentos de uma obra de Nietzsche. Esta impressão, ao mesmo tempo que nos parece tratar-se de um *nietzschianismo* vago é possível de ser explicado dentro do clima político, social e cultural dos finais do século XIX associado à *décadence*.

3. O riso no pensamento de Nietzsche

“Talvez saiba melhor do que ninguém porque é que o homem é o único animal que ri: só ele sofre de maneira tão excruciante que foi compelido a inventar o riso. O animal mais infeliz e melancólico é, como se podia esperar, o mais jovial.”

Nietzsche, *Fragmento Póstumo*, junho de 1885.

O tema do riso tem merecido pouca atenção da maioria dos estudiosos e comentadores de Nietzsche, estando por aprofundar, acima de tudo, qual a importância que este assume para a compreensão do seu pensamento.

Se é possível dizer que a obra de Nietzsche refere de forma dispersa o riso, o que permite concluir que não existe uma obra, a qual seja dedicada em exclusivo pelo filósofo a este tema é, todavia, possível demonstrar que o tema ocupa um lugar importante no seu pensamento. Esta dispersão significa que ao estudar o riso no pensamento de Nietzsche, temos de o fazer enquadrando-o dentro da sua filosofia. Assim o procurámos fazer, como se segue.

3.1. O prazer no absurdo

A importância atribuída ao riso e, consequentemente, ao humor e à alegria, vamos encontrá-la em Nietzsche naquilo que entendemos ser o resultado de uma reavaliação das ideias presentes n’*O Nascimento da Tragédia* sobre o *dionisíaco* e o *sentido do trágico*.

A permanente vocação autocrítica de Nietzsche vai despertar no filósofo a importância do riso como um novo aliado. É no *Ensaio de Autocrítica* (1886), prefácio tardio a *O Nascimento da Tragédia* (1872), que Nietzsche vai tecer duras críticas à sua primeira obra. Entre outras questões, vai continuar na demanda da resposta ao que é o *dionisíaco*, para agora revelar como era insatisfatória e conservadora a sua definição inicial deste impulso. Nessa reavaliação Nietzsche vai dizer: “Deveríeis aprender a rir”

(EA, 7, p.19), aprender a rir daquilo que antes se levava a sério.

Este posicionamento resulta, por um lado, da rutura que Nietzsche estabelece com o pessimismo e o romantismo de Schopenhauer e Wagner a qual representa a crítica da metafísica e da moral do ressentimento a partir da obra *Humano, demasiado humano*; por outro lado, procura reforçar o *dionisiaco* do ponto de vista do cómico, cuja presença discreta - mas nem por isso menos importante - nos dava já conta n' *O Nascimento da Tragédia*³⁹.

No *Ensaio de Autocrítica*, Nietzsche deixa agora bem claro que o impulso *dionisiaco* é responsável quer pela origem da tragédia quer pela comédia, tal como resulta das seguintes passagens:

E que significado tem então, fisiologicamente falando, aquela loucura a partir da qual evoluiu tanto a arte trágica como a cómica, a loucura dionisiaca? (EaC, 4);

Que pensava, porém, Schopenhauer sobre a tragédia? "O que dá a tudo o que é trágico o particular impulso da elevação", diz ele, [...] "é o desabrochar do reconhecimento de que o mundo, a vida, não pode dar nenhuma verdadeira satisfação, logo que *não vale* a nossa dependência: nisso consiste o espírito trágico – ele conduz portanto à resignação." Ó quão diferente é o modo como me falou Dioniso! (EaC, 6).

Uma das características mais significativas do trabalho de Nietzsche é a exaltação dos valores dionisiacos, isto é, a inebriação e o entusiasmo infinito. Desde *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche tem já presente a ideia de que o cómico faz parte do *dionisiaco* e que a comédia é importante para a compreensão deste impulso. Vejamos como.

No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche vai ocupar-se, entre outros temas, da arte enquanto redentora do trágico da existência. No §7 desta obra vai dizer que as duas formas que temos de não perecer perante o horror e o absurdo da vida são o *sublime* e o *cómico*. Enquanto o *sublime* corresponde à "dominação artística do *horrível*" (itálico nosso), o *cómico* corresponde à "descarga artística da *repugnância* pelo absurdo" (itálico nosso). Ou seja, o cómico é entendido como a expressão artística transformadora da

³⁹ Vejam-se as referências à importância do coro satírico quando menciona as duas formas com que a arte serve como um consolo metafísico ao vazio da existência: através do "*sublime* enquanto domesticação artística do horrível", e o cómico, "enquanto descarga artística da repugnância pelo absurdo." In *O Nascimento da Tragédia*, 7, p.60.

náusea causada pelo absurdo, e a descarga daí resultante apela a um momento de libertação *catártica*, ou de alívio, em relação ao sentido do absurdo.

Para clarificar o que entende como o cómico importa recorrer ao que Nietzsche define como *prazer no absurdo* no §213 de *Humano, demasiado humano*, bem como ao §169 da mesma obra, onde diz o que entende ser *A origem do cómico*. Para Nietzsche o riso é provocado, ou resulta, desse prazer no absurdo:

Como pode o homem ter prazer no absurdo? Onde quer que o mundo se ria, é mesmo esse o caso; até se pode dizer que quase em toda a parte onde haja felicidade, há prazer no absurdo. A transformação da experiência no seu contrário, do adequado no ineficaz, do necessário no discricionário, mas de tal maneira que esse processo não cause prejuízo e seja imaginado apenas por traquinice, divertenos, pois liberta-nos momentaneamente do constrangimento do que é necessário, apropriado e conforme à experiência, em que nós vemos quase sempre os nossos implacáveis amos; então, brincamos e rimos, quando o esperado (que habitualmente assusta e excita) se desfecha sem causar danos. É o prazer dos escravos nas festas saturnais (HH, 213).

Ora, estando o cómico associado ao riso, resultando este da incongruência entre o que experienciamos e o seu contrário - o absurdo -, e que isso nos causa prazer ao libertar-nos momentaneamente desse absurdo, tendemos a considerar ser possível concluir que esta libertação resulta da descarga que Nietzsche já equacionara n' *O Nascimento da Tragédia*. Tal absurdo, diz Nietzsche, é o prazer dos escravos nos festivais das Saturnais⁴⁰, que corresponde ao fenómeno dionisiaco da temporária inversão de papéis entre senhores e escravos; é um *prazer* que não causa prejuízo, que é imaginado apenas por traquinice, um *prazer* resultante do sentimento de que não existe uma finalidade ou uma necessidade, e que por isso corresponde a sentimentos de arbitrariedade, caos e discricionariedade.

⁴⁰ Festas romanas, celebradas em honra de Saturno e que tinham como elementos constituintes mais importantes a celebração do retorno de Saturno, a suspensão temporária da ordem pré-estabelecida, a abundância de comida e bebida, o canto, as brincadeiras, o jogo de dados, a licença facultada aos escravos que assumiam o lugar dos seus patrões e a interrupção dos negócios públicos e do trabalho, de um modo geral. Eram festas nas quais as funções e processos carnalizantes de subversão da ordem, legitimavam, paradoxalmente, o *status quo*, pois funcionariam como uma espécie de alívio das tensões sociais. Por estas razões, as Saturnais afigurar-se-iam fundamentais para a manutenção da ordem, que era recuperada após o período das celebrações.

No ensaio *The Absurd*, Thomas Nagel ajuda-nos a entender que o absurdo é inerente à existência humana tal como Nietzsche o considera em *Humano, demasiado humano*: que o absurdo deve ser motivo de humor, de *prazer*, e não de agonia ou *repugnância*. Nagel esclarece que há muitas situações absurdas que as pessoas encontram diariamente onde há uma discrepância entre as suas pretensões ou aspirações e a realidade, e que essa incongruência, além de ser comum pode ser entendida como universal. Para explicar essa noção universal do absurdo, define-a como “a colisão entre a seriedade com que conduzimos as nossas vidas e, a possibilidade permanente de considerarmos como arbitrário - ou sujeito a dúvidas - tudo aquilo sobre o qual somos sérios.” (NAGEL, 1971, p. 718). O problema é que nem a seriedade com que nos aproximamos das nossas vidas nem a arbitrariedade das nossas crenças e convenções realmente mudam, mesmo quando percebemos que elas se chocam. Por isso, explica Nagel, um sentido filosófico geral do absurdo resulta do reconhecimento de que existe uma contradição fundamental entre a nossa abordagem séria da vida e a noção de que a nossa existência é muitas vezes imprevisível e insensata.

Nagel afirma que esse sentido do absurdo é uma qualidade particularmente humana, já que apenas os seres humanos têm a capacidade de recuar e avaliar criticamente as suas ações, e apreciar a incongruência de uma situação. Isto resulta de apenas os seres humanos possuírem as capacidades de autoconsciência e autotranscendência. (cf. NAGEL, 1971, p.725).

Se o sentido do absurdo é uma das coisas mais humanas, então o humor e o riso podem ser as respostas mais benéficas para o sentido da existência. Se o absurdo é parte integrante da existência humana, e se o desespero e a desorientação não fazem muito sentido, então o mais benéfico e saudável parece ser abordar o absurdo e os infortúnios da vida através do humor e do riso. Na obra *Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters*, Ted Cohen sugere o seguinte:

Quando nos rimos de um absurdo, confessamos, simultaneamente, que não podemos entendê-lo e que o aceitamos. Assim, esse riso é uma expressão da nossa humanidade e da nossa capacidade natural de viver com o que não podemos entender ou subjugar.” (COHEN, 1999, p. 41).

Na forma como Nietzsche explica a libertação resultante do *prazer* no absurdo, o que parecem ser os limites da experiência, transformam-se numa explosão do expectável

correspondente a uma descarga que faz rir porque não causa dano⁴¹ (cf. HH, 213), porque o cômico - contrariamente à tragédia - não causa sofrimento ou dor. Neste passo não podemos deixar de notar a influência aristotélica no que respeita à definição de comédia presente na *Poética*. É nesta obra que Aristóteles estabelece que “a comédia não tem expressão de dor” (ARISTÓTELES, 2016, 1449a 32-36), enquanto na tragédia estamos perante ações que provocam “terror e piedade”. (ARISTÓTELES, 2016, 1449b 24-28).

Ao explicar a origem do cômico, Nietzsche parece aderir à definição de Aristóteles:

[...] não nos devemos admirar de que, ante tudo o que é súbito, inesperado, em palavras e em atos, desde que irrompa sem perigo nem dano, o homem fique divertido, passe para o contrário do receio: o ser trémulo do medo, acachapado, ergue-se rapidamente, estende-se à larga – o homem ri. (HH, 169).

E acrescenta que: “é a esta passagem do medo momentâneo para um excesso de alegria de curta duração que se chama o *cômico*.” (HH, 169). A leitura que fazemos deste último excerto, leva-nos a considerar a possibilidade de, na ausência de um efeito explícito da comédia indicado por Aristóteles, Nietzsche conseguir dar-nos essa explicação, a qual se traduz num excesso de alegria de curta duração que resulta da libertação provocada pelo prazer no absurdo.

Consequentemente, a experiência do absurdo não é uma experiência pessimista, mas sim afirmativa e que transborda através do riso. É assim possível concluir, quer n’*O Nascimento da Tragédia* quer em *Humano, demasiado humano*, pela defesa do cômico enquanto fenómeno que no faz ver o quotidiano como absurdo, e que tem como efeito a

⁴¹ Na *Poética*, Aristóteles diz-nos que a comédia *não tem expressão de dor*, sem com isso dar indicações quanto aos efeitos sobre os espectadores. Resulta do próprio texto de Aristóteles, na *Poética*, que ele tinha intenção de escrever de forma dedicada sobre a comédia (1449b 21, 1462b 16). Sobre a possível produção desse livro acerca da comédia, que não chegou até aos nossos dias, e toda a problemática discutida pela doutrina acerca do mesmo, vejam-se os seguintes trabalhos: Aristóteles, *Poética* (Lisboa: IN-CM, 9ª edição, 2016) Introdução de Eudoro de Sousa, p.28 e ss.; Aristóteles, *Poética* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2015) Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, p.13 e ss.; Stephen Halliwell, *Aristotle’s Poetics* (London: Duckworth Publishers, 2009), p.253 e ss.; Richard Janko, *Aristotle on Comedy - Towards a reconstruction of Poetics II* (Berkley: University of California Press Berkley and Los Angeles) p.63 e ss.

No caso da tragédia estamos perante ações que ao provocarem *terror e piedade*, têm por efeito a *purificação* dessas emoções, ou seja, a *catarse*. No caso da comédia, a apropriação deste termo no que respeita aos efeitos, aponta para um momento de *libertação*, embora com origens e consequências diversas. *Libertação* no sentido de alívio ou descompressão para explicar a *descarga artística* de que Nietzsche fala n’*O Nascimento da Tragédia*.

libertação da náusea perante esse absurdo, traduzindo-se numa formulação afirmativa.

Se o cómico corresponde à passagem do medo momentâneo para um excesso de alegria de curta duração, no:

[...] trágico, o homem transita rapidamente da alegria excessiva e duradoura para um grande medo; mas, como entre os mortais, a grande alegria duradoura é muito mais rara que o motivo para ter medo, pois o cómico é muito mais abundante no mundo do que o trágico; a gente ri-se muito mais vezes do que se comove. (HH, 169).

Com esta afirmação quererá Nietzsche dizer que devido à sua abundância, o cómico é mais importante na vida humana do que o trágico? E se nos rimos mais do que nos comovemos, significa que os efeitos de terror e piedade que Aristóteles nos apresenta como resultantes do trágico não são, afinal, os efeitos determinantes que o trágico efetivamente produz?

Estamos perante duas questões que nos convocam a regressar à leitura do que Nietzsche afirma, primeiro n' *O Nascimento da Tragédia* e, mais tarde, no *Ensaio de Autocrítica*, e no final d' *O Crepúsculo dos Ídolos*.

Quando escreve *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche, além de procurar explicar o que significa o impulso dionisíaco, está ainda sob a influência do pensamento de Wagner e Schopenhauer e na procura da explicação do trágico para a cultura helénica. Nessa altura, e parecendo seguir Aristóteles, diz que “temos de recordar o enorme poder da *tragédia*, incitador de toda a vida de um povo, como fator de purificação e descarga.” (NT, 21).

Como já referimos, no *Ensaio de Autocrítica* (1886), Nietzsche irá rever a sua posição no que respeita ao impacto da *loucura dionisíaca* e à identificação desta como elemento originador do cómico e do trágico, colocando-os em pé de igualdade.

Assistimos assim a uma evolução do pensamento de Nietzsche, que culmina no *Crepúsculo dos Ídolos* com um afastamento quer de Aristóteles quer de Schopenhauer no entendimento do sentimento do trágico. Por uma lado, Nietzsche, sob influência daquilo que chama a *psicologia do orgiástico*, ou a *psicologia do poeta trágico*, numa clara

dependência do que considera ser o *dionisiaco*, acusa⁴² Aristóteles de ter mal entendido o trágico. Nietzsche conclui que o trágico não surgiu para “livrar do terror e da compaixão, não para se purificar de uma emoção perigosa mediante a sua descarga veemente (assim o entendera Aristóteles), mas para além do terror e da compaixão, *ser ele mesmo* o eterno prazer do devir.” (CI, *O que devo aos Antigos*, 5). Por outro lado, essa mesma *psicologia do orgiástico* “enquanto sentimento transbordante de vida e de força” (CI, *O que devo aos Antigos*, 5), e ao contrário do sentido que é dado ao trágico, quer por Schopenhauer quer por outros pessimistas, prova que o pessimismo helênico é portador em si de um impulso positivo, de um dizer sim à vida, um impulso afirmativo mesmo perante a maior das adversidades.

É neste entendimento que consiste o grande afastamento de Nietzsche face à tradição, como se nos dissesse que os gregos sabiam sofrer⁴³, pois sabiam sentir que dor e aniquilamento comportam em si a alegria, como duas faces da mesma moeda.

3.2 O riso dissolvente e afirmativo.

Quando progredimos na análise da obra de Nietzsche, observamos que se afasta do consolo da metafísica da arte e do “resignacionismo” (EaC, 6,) schopenhaurianos e, em sentido oposto, apela à necessidade da aprendizagem de um *consolo imanente* anunciado por *Zarathustra*: “deveríeis antes do mais aprender a arte do consolo do *aquém* - deveríeis aprender a *rir*.” (EaC, 7).

Esta aprendizagem significa que vamos encontrar em Nietzsche a necessidade de atribuir ao riso um novo estatuto filosófico, e vai fazê-lo por duas vias. A primeira, utilizando-o como forma de crítica aos sistemas filosóficos que o precedem e igualmente à cultura do seu tempo, reconhecendo-lhe um poder dissolvente daquilo que entendia

⁴² “É impressionante que um considerável número de comentários nos mostre Nietzsche ainda fazendo o que muitos outros teóricos alemães da tragédia fizeram: definir a sua própria posição por referência à poética de Aristóteles. Por exemplo, protestando contra a ênfase de Aristóteles na tragédia como ação (práxis) e - repetidamente - contra o conceito aristotélico de *catarse*. Os termos precisos de suas objeções ao conceito de *catarse* variam, mas há uma base fundamental nessas objeções: a noção falha em fazer justiça à força estimuladora da tragédia.” In M.S. Silk & J.P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, p.226 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

⁴³ Trata-se de uma interrogação essencial de Nietzsche no *Ensaio de Autocrítica*: “Uma questão fundamental é a relação do Grego com a dor, o seu grau de sensibilidade - terá esta relação permanecido igual a si própria, ou efetuado uma viragem?” In *Ensaio de Autocrítica*, 4, p.12.

serem os pilares em que essa mesma cultura estaria assente. A segunda, reconhecer-lhe um poder afirmativo e construtivo em direção ao que entendia ser a filosofia afirmativa do futuro que permitiria ao homem elevar-se acima das suas contradições.

Nietzsche era dono de uma poderosa “certeza meteorológica” (ZWEIG, 1955, p. 334) e que por ser detentor dessa invulgar capacidade, levou a cabo um profundo diagnóstico do seu tempo, “do cataclismo da nossa cultura” (ZWEIG, 1955, p. 334), dando conta que a existência humana é negada pelas visões do mundo que foram sendo determinadas pelo racionalismo, pela metafísica, pelo cristianismo e pela moral. Correspondendo este diagnóstico a uma crítica dos valores em vigor, Nietzsche entende que é necessária a adoção de uma nova conduta por oposição à ciência e à moral cristã. Essa nova conduta corresponderia a um *saber alegre*, e por isso a uma expressão criadora e afirmadora de vida. Este posicionamento não representa uma proposta de adesão a uma irracionalidade ou ao caos; significa que o riso e o novo saber devem corresponder a uma nova atitude que permita ao homem viver de forma mais leve e, conseqüentemente, suportar melhor a sua existência.

Na *Gaia Ciência*, obra que Nietzsche dedica ao *saber alegre*, o riso representa a alegria resultante daquilo que ele declara ser *a morte de Deus* (GC, 108, 125, 343), correspondente ao desmoronamento do horizonte metafísico e dos valores da moral, da falência da ideia de uma verdade absoluta, de uma dimensão normativa cuja consequência maior foi o surgimento de um novo mundo de possibilidades:

[...] este livro inteiro nada mais é que uma festa depois das privações e das fraquezas, é o júbilo das forças renascentes, a nova fé no amanhã e no depois de amanhã, o sentimento repentino, o pressentimento de um futuro, de aventuras iminentes e de mares novamente abertos, novamente permitidos, objetivos a que é novamente permitido crer. E quantas coisas eu tinha então atrás de mim!... Essa espécie de deserto de esgotamento, de ausência de fé, de congelamento em plena juventude, essa senilidade que se introduziu onde não devia, essa tirania da dor...” (GC, *Prefácio da segunda edição*, 1).

No contexto do diagnóstico que Nietzsche efetua à cultura da sua época, encontra um modo decadente de interpretação da realidade por expressar um modo de viver baseado na verdade como um valor absoluto, e que se traduzia numa exigência de certeza que, ao estabelecer regras, ordenaria e justificaria o mundo. É esta *vontade de verdade*,

elemento comum à ciência e à metafísica na busca incessante do conhecimento que é ilusória e nociva ao sujeito, pois condena o mundo da vida, da História, da natureza, baseada na necessidade imperativa de uma certeza irrevogável. Assim, a crítica endereçada à verdade, que traz em si a crítica à metafísica e à ciência, justificar-se-ia devido aos efeitos perniciosos dessa concepção de verdade sobre a existência. (cf. GC, 344).

Segundo Nietzsche, é ao indivíduo que compete superar a doença da modernidade, cabendo-lhe a reconquista da criatividade capaz de atribuir sentido e valores à realidade que o rodeia. O riso é, assim, efeito de uma outra forma de conhecimento, a *Gaia Ciência*, o leve saber alegre, que possibilita a criação de novas perspectivas e significados sobre a vida, bem como motivo e fonte de júbilo. Nas palavras de Nietzsche, é assim que “conhecemos uma felicidade nova” (GC, Prólogo). Além disso, o riso expressa a exaltação da vida, pois num mundo sem Deus o indivíduo liberta-se das amarras da *vontade de verdade*. Agora, restaria apenas rir da sua nova condição infinita, celebrando-a no *aquém*, liberto do consolo metafísico e conforme a doutrina de *Zarathustra* ensinada aos homens superiores: “Quanta coisa ainda é possível! Aprendei a rir de vós próprios como se deve rir!” (Za, *Do homem superior*, 16).

A *Gaia Ciência* é uma das formas que Nietzsche encontra para que os indivíduos da sua época lidem com a grande doença do seu tempo, e que ele identifica com o niilismo: “da doença da suspeita grave, retorna-se como se se tivesse trocado de pele, mais irritadiço, mais maldoso, com um gosto mais subtil para a alegria, com uma língua mais sensível para todas as coisas boas, com o espírito mais alegre, com uma segunda inocência, mais perigosa, na alegria.” (GC, *Prefácio da segunda edição*, 4). Seria essa a promessa de *convalescença* num horizonte alargado pela “morte de Deus” (GC, 125).

Essa ciência alegre é determinante para a destruição dos velhos valores e construção de novos: “em que acreditas tu? Em que o peso de todas as coisas tem de ser reformulado” (GC, 269). Isto é, os antigos valores devem ser superados para que os homens se tornem no que são, criadores: “queremos *tornar-nos aqueles que nós somos*: os novos, os únicos, os incomparáveis, que dão leis a si próprios, os que se que criam a si próprios!” (GC, 335).

O riso possui esse poder afirmador como condição de possibilidade de uma filosofia afirmativa, traduzida por um *dionisíaco* e derradeiro dizer sim à vida, mesmo nas condições mais adversas:

O dizer sim à própria vida, mesmo nos seus mais estranhos e mais duros problemas; a vontade de viver, que se alegra com o *sacrifício* dos seus tipos mais elevados à própria inesgotabilidade - eis o que eu chamo dionisiaco, eis o que adivinhei como a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para se livrar do terror e da compaixão, não para se purificar de uma emoção perigosa mediante a sua descarga veemente (assim o entendera Aristóteles), mas para, além do terror e da compaixão, *ser ele mesmo* o eterno prazer do devir – prazer que encerra em si também a *alegria do aniquilamento*. (CI, *O que devo aos antigos*, 5).

O homem que corresponda ao *espírito livre*⁴⁴ não se acomoda a uma mera crítica destrutiva e dissolvente dos ideais da metafísica e da moral que o aprisionam à ilusão; pelo riso, o homem será capaz de afirmar o absurdo e a “comédia da existência” (GC, 1) como um espetáculo em que ele próprio participa ao reconhecer a capacidade de rir de si próprio: “Rirmos de nós próprios, como deveríamos rir, como se a verdade *brotasse do coração*.” (GC,1). Só assim se cumprirá a função que Nietzsche atribui ao riso no *Ensaio de Autocrítica*, fazendo-o corresponder a uma libertação das amarras da metafísica, substituindo o consolo ilusório de um “além inventado” (EaC, p.15) por um consolo que reside na aprendizagem do riso na imanência (cf. EaC, p.19). Assim, devemos acolher o ensinamento de uma sabedoria que ri e que confirma, em certa medida, a união dialética entre os instintos apolíneo e dionisiaco, entre o sofrimento e o prazer.

A aprendizagem de que nos fala Zaratustra - aprendei a rir de vós próprios - e o carácter afirmativo do riso face a uma realidade tão trágica e até ameaçadora estão também presentes em *Aurora*, onde Nietzsche destaca a importância salutar de possuímos um “terceiro olho” para vermos o mundo e a existência, o “olho teatral”, um olho treinado para a alegria:

O quê? Ainda tens necessidade do teatro? És ainda tão jovem? Sê razoável e procura a tragédia e a comédia onde são mais bem representadas! No local onde isso se passa de maneira mais interessante e mais interessada! Certamente não é fácil permanecer ali como espectador somente – mas *aprende-o!* (itálico nosso). E em quase todas as situações que te parecerem difíceis e penosas, encontrarás uma saída para a alegria e um refúgio, mesmo quando fores assaltado por tuas próprias

⁴⁴ Sobre o riso e a sua relação com o espírito livre, veja-se e o ensaio de Katia Hay, *Ridendo Dicere Severum*. On Probity, Laughter and Self-Critique in Nietzsche's Figure of the Free Spirit in *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, Rebeca Bamford (Ed.). (London/New York: Rowman & Littlefield International, 2015), pp.111-136.

paixões. Abre teu olho teatral, o grande terceiro olho que olha o mundo através dos dois outros! (A, 509).

Também em *Para além do Bem e do Mal* Nietzsche recomenda o riso como um amuleto contra o excesso de seriedade que encontra entre os seus contemporâneos, ao mesmo tempo que reitera o empenho na definição dos contornos de uma filosofia afirmativa e, por isso, contrária ao dogmatismo:

Em quase toda a parte da Europa se encontra hoje uma irritabilidade, uma sensibilidade mórbida pela dor e ao mesmo tempo, uma incontinência excessiva no lamentar-se [...] decretou-se um verdadeiro culto ao sofrimento. [...] É necessário banir enérgica e radicalmente este mau gosto da última moda – e eu desejo, finalmente, que preso ao pescoço e sobre o coração se traga o amuleto do “gaio saber” – “a gaia ciência” para que se possa compreender-me facilmente. (ABM, 293).

3.3 O riso libertador

Da libertação que acompanha o riso, foi em Kant⁴⁵ que encontramos uma referência que nos leva a propor uma aproximação com o pensamento de Nietzsche. Para Kant, tal como a expõe na *Crítica da Faculdade do Juízo*, essa libertação corresponde ao fim de um estado de tensão, é “*um afeto resultante da súbita transformação em nada de uma tensa expectativa*.” (KANT, 2017, 54). Para explicar o riso, Kant parte desta frustração resultante de uma *tensa expectativa*. Perante a impossibilidade de realizar uma determinada tarefa, deparamo-nos com o vazio. No entanto, esta situação acaba por conduzir, indiretamente a um clímax, a um momento de alegria. Numa ação recíproca, temporária e suspensiva, o corpo e o intelecto beneficiam-se mutuamente equilibrando-se, conseqüentemente, enquanto forças vitais que se renovam.

Para Kant “em tudo o que pode suscitar um riso vivo e abalador tem que haver algo *absurdo*” (KANT, 2017, 54). Também n’*O Nascimento da Tragédia* Nietzsche define o cómico como a “descarga artística da repugnância pelo absurdo” (NT, 7), e o absurdo da existência corresponde à ausência de finalidade, tal como refere no primeiro

⁴⁵ Cf. capítulo 2.4 da presente dissertação.

capítulo da *Gaia Ciência*.

No pensamento de ambos parece coincidir a ideia de que importa existir algo de absurdo para que se possa manifestar o que entendemos serem equivalentes: a descarga artística e o riso abalador.

Em Kant, o riso nasce do inesperado, de uma ideia que se dissolve subitamente. Assim, a suspensão da atividade racional por alguns instantes gera uma *afeção* particular temporária e pulsional: o riso, experiência essencialmente desprovida de atividade racional, isenta de qualquer conceito, onde qualquer esforço racional revela uma falência constitutiva, libertando o corpo ao puro deleite. Este ponto parece coincidir com uma momentânea ausência do sujeito e de toda a racionalidade, como que uma suspensão do entendimento, igualmente presente na experiência dionisiaca da *náusea* (*Ekel*) causada pelo absurdo de que fala Nietzsche em *Humano, demasiado humano*.

Para Nietzsche, dar expressão à náusea, ter prazer no absurdo (cf. HH, 213), é ao mesmo tempo uma experiência dionisiaca e libertadora da vida que não seria possível sem essa náusea. Expressar o absurdo mostra a capacidade, a força para o confronto com esse mesmo absurdo e coloca-nos na posição de ter força para o fazer, e esse confronto pode ser uma demonstração de uma capacidade que em si é afirmativa e libertadora; que somos fortes para encarar o absurdo e que ao exprimi-lo e representá-lo somos capazes de viver com ele.

3.4 O riso de Zarathustra

Quando Nietzsche fala do riso, reporta-se muitas vezes a um riso do futuro, um riso para o qual talvez ainda haja futuro (cf. GC,1). Esta projeção do futuro do riso tem a sua apresentação mais clara em *Assim falava Zarathustra*. Trata-se de uma obra cheia de referências à incapacidade do homem contemporâneo de rir verdadeiramente, incapaz de se libertar da tensão gerada pelo esforço constante de transcender a sua própria natureza.

Como resultado do diagnóstico que Nietzsche elabora acerca do homem seu contemporâneo, e apesar da *décadence* com que ele a caracteriza, parece daí resultar que nenhuma outra época estaria mais bem preparada para o que estará para vir. E o que está para vir é o que *Zarathustra* anunciará aos homens desesperados, “alguém...alguma pessoa

que vos faça rir outra vez, um bom palhaço cheio de alegria, um dançarino, um velho turbulento, um maluco qualquer.” (Za, *A saudação*, p.312). Ao mesmo tempo que *Zaratustra* anuncia esta boa nova Nietzsche afirma que:

Somos a primeira época estudiosa do “traje” (quer dizer, da moral, dos artigos de fé, dos gostos artísticos e das religiões), preparados, como nenhuma época esteve, para um carnaval de grande estilo, para o riso de carnaval e a exaltação espirituais, para a altura espiritual da suprema idiotice e para o desprezo aristofânico do mundo [...] Talvez - se nada do que existe tem futuro - o nosso *riso*, todavia, tenha futuro. (ABM, 223).

Neste remate final, Nietzsche volta a repetir o que já tinha dito no primeiro parágrafo d’*A Gaia Ciência*, e a confirmar o que já tinha sinalizado n’*O Nascimento da Tragédia* a propósito da importância das comédias de Aristófanes.⁴⁶

Para que seja possível aos homens superarem-se é primeiro preciso que aprendam a rir com o riso que é declarado sagrado por *Zaratustra*: “Esta coroa do homem que se ri, esta coroa de rosas, fui eu próprio que a coloquei sobre a minha cabeça, fui eu próprio que declarei santo o meu riso. Não encontrei, na atualidade, mais ninguém suficientemente forte para o fazer.” (Za, IV, 18).

Para entendermos a função deste riso, é importante procurar interpretar que significado tem esta metáfora da coroa de rosas, bem como perguntar a que tipo de homem se dirige *Zaratustra* com esta declaração. Uma coroa de rosas não possui somente o potencial de dor e agressão representados pelos espinhos, comporta igualmente uma imagem de beleza, vitalidade e celebração. Esta metáfora corresponde, assim, a uma representação do dilema existencial do homem, e o riso que *Zaratustra* pretende ensinar

⁴⁶ Sobre a relação de Nietzsche e Aristófanes, vejam-se de Mathew Meyer, *The Divine Hanswurst: Nietzsche on Laughter and Comedy* (Boston: Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Springer Ed., 2018), pp. 153-173, onde o autor, além de explorar o significado do riso na obra de Nietzsche, estabelece um paralelo entre a filosofia tardia de Nietzsche e as comédias dionisiacas de Aristófanes; Werner Jager, *Paidéia, A Formação do Homem Grego* (São Paulo: Martins Fontes, 1995), onde defende que somente a comédia, com sua linguagem e penetração social, foi capaz de colocar a sociedade grega diante do espelho: “A comédia é a mais completa representação histórica em virtude de dar a ver, mais do que qualquer outra, as realidades do seu tempo. E a comédia de Aristófanes foi uma das mais originais e grandiosas manifestações do gênio poético da Grécia. A sua origem encontra-se na tendência popular, realista, observadora e crítica, que escolhe com predileção imitar o que é mau, censurável e indigno. No momento culminante da sua evolução, a comédia adquiriu por, por inspiração da tragédia, clara consciência da sua elevada missão educacional. Toda a concepção de Aristófanes sobre a essência da sua arte encontra-se impregnada desta convicção e permite colocar as suas criações, pela dignidade artística e espiritual, ao lado da tragédia do seu tempo.”, pp. 414-419.

dirige-se aos “homens superiores” que na filosofia de Nietzsche correspondem aos representantes do *niilismo passivo* (cf. FP 9 [35], Outono de 1887); os homens que não conseguem encontrar orientação perante o anúncio da *morte de Deus*, que não conseguem criar novos valores. São estes os homens que *Zarathustra* quer acordar do consolo ilusório da moral e da metafísica. Apesar de terem aprendido o riso de *Zarathustra*, estes homens ainda não se riem como ele, por isso “curam-se à sua maneira, riem-se à sua maneira, (Za, IV, *O Despertar*, 1). Ainda não foram capazes de superar os valores da moral socrática, utilizando o poder destrutivo que o riso igualmente comporta. São os que não foram capazes de matar com o riso “o espírito da gravidade”, pois “não é com a cólera, mas com o riso que se mata”. (Za, I, *Do Ler e Escrever*).

Mas a superação que Nietzsche propõe através do riso de *Zarathustra*, não implica apenas a destruição dos antigos valores, ela implica igualmente que o homem aprenda a rir de si próprio, a não se levar tão a sério.

Só assim será possível distanciar-se de si próprio, elevar-se acima de si próprio com o “riso das alturas” (Za, II, *Das Tarântulas*) e libertar-se da moral dos “mestres da finalidade da existência” (GC,1), pois são estes - representantes da moral - que é preciso superar pois “querem assegurar-se de que nós não rimos da existência.” (GC, 1). Como sublinha Patrick Wotling, “a moral ascética não ri e não brinca. Pelo contrário, ela exige o respeito e não tolera nem a distância nem a elevação, pois pressente que isso colocaria em perigo a autoridade dos seus valores.” (WOTLING, 2017, p.141). Esta conclusão resulta do significado que Nietzsche atribui ao riso, equivalente a uma alegria espiritual e de valorização dos instintos que se opõe claramente à moral do ressentimento, a qual, na sua interpretação da realidade ascética, se traduz “em termos psicológicos, pelo papel fundamental de negação dos afetos e por uma hostilidade à sensibilidade e às condições da existência.” (WOTLING, 2017, p.141).

A elevação do riso não significa superficialidade, o “riso das alturas” é um riso profundo. Como diz *Zarathustra*, “o conhecimento significa isto: tudo quanto seja profundo deve subir...até à minha altura.” (Za, II, *Do imaculado Conhecimento*). Para se explicar, Nietzsche recorre à sua dívida para com gregos antigos: “Ah! Esses gregos, sabiam realmente *viver*! Para viver, importa ficar corajosamente na superfície, manter-se na epiderme, adorar a aparência, acreditar na forma, nos sons, nas palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais - por profundidade!” (GC, *Segundo Prefácio*).

3.5 O riso retórico

Nietzsche também usa o riso enquanto expressão do seu estilo literário, procurando conduzir os leitores a rir. Como dizia Deleuze, ler Nietzsche sem rir é como não ler Nietzsche ⁴⁷.

À semelhança do que se passa com Eça de Queirós, a nossa tarefa de leitores de Nietzsche, como muito bem descreve Katia Hay é:

[...] considerar esses momentos de riso (e cumplicidade) entre o leitor e o texto, a fim de compreender o seu significado para a compreensão [...] e a experiência de ler os seus textos. Em certo sentido, é uma questão sobre as maneiras pelas quais o uso particular de linguagem de Nietzsche o ajuda a comunicar pensamentos sem ter que explicitar, sem ter de dizê-los, isto é, forçando a intuição do leitor a trazer outros sentidos não linguísticos, mais básicos ou elementos instintivos em jogo, a fim de compreender o significado oculto dos textos. (HAY, 2011, p.253).

Usamos como exemplo, um excerto em que Nietzsche tece uma crítica à filosofia, num momento em que pretende deixar clara a sua fragilidade por nunca se ter conseguido libertar do peso do ideal ascético: “Ai! A pobrezinha, tão desajeitada ainda, tão frágil, de semblante tão triste, com aquelas perninhas tortas, em risco de cair a qualquer momento e de ficar assim, estatelada, de ventre para baixo!” (GM, III, 9).

Esta forma subterrânea de comunicação com o leitor, na qual o texto reflete sobre si mesmo, é muitas vezes proporcionada através do riso. O que Nietzsche consegue é

⁴⁷ Em *O Pensamento Nômade* (1985), diz Deleuze o seguinte: “Aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e sem dar gargalhadas às vezes, é como se não lessem Nietzsche. Isto não é verdadeiro somente em relação a Nietzsche, mas em relação a todos os autores que fazem precisamente este mesmo horizonte de nossa contracultura. O que mostra a nossa decadência, a nossa degenerescência, é a maneira pela qual experimentamos a necessidade de situar a angústia, a solidão, a culpabilidade, o drama da comunicação, todo o trágico da interioridade. Mesmo Max Brod conta como os ouvintes eram tomados pelo riso quando Kafka lia *O Processo* [...] a alegria revolucionária é o que sobressai dos grandes livros, ao invés de angústias de nosso pequeno narcisismo ou terrores de nossa culpabilidade. Pode-se chamar isso de “cômico do além-do-humano” [...] há sempre uma alegria indescritível que jorra dos grandes livros, mesmo quando eles falam de coisas feias, desesperadoras ou terríveis. Todo grande livro opera já a transmutação e faz a saúde de amanhã. Não se pode deixar de rir quando se embaralham os códigos. Se você colocar o pensamento em relação com o exterior, nascem os momentos de riso dionisíaco, é o pensamento ao ar livre. Acontece com frequência a Nietzsche encontrar-se diante de algo que considera repugnante, ignóbil, de causar vômito. E isto o faz rir, ele faria mais ainda se fosse possível. Ele diz: mais um esforço, ainda não está nojento o bastante, ou, então, é formidável como isto é nojento, é uma maravilha, uma obra-prima, uma flor venenosa, enfim, “o homem começa a tornar-se interessante”. Por exemplo, é assim que Nietzsche considera e trata aquilo que chama de má consciência.”, pp.63-64.

conduzir o leitor a envolver-se numa relação muito especial com o texto, em que o humor e o riso são essenciais. Como se se tratasse de um jogo com os leitores, cujas regras pré-definidas são apenas conhecidas pelo autor. Aos leitores-filólogos, que têm de ser competentes na arte de ruminar o texto (cf. GM, *Prefácio*, p.18), Nietzsche exige-lhes essa capacidade de interpretação reflexiva como contrapartida daquilo que define como a sua “arte do estilo” (EH, *Porque escrevo livros tão bons*, 4), que corresponde à capacidade de “comunicar um estado emocional, uma tensão interior, por meio de sinais, incluindo o ritmo desses sinais [...] e tendo em conta que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades estilísticas” (EH, *Porque escrevo livros tão bons*, 4).

Nietzsche sabia da dificuldade do seu estilo composicional, mas essa dificuldade corresponde, reconhecidamente, a uma organização formal indissociável do seu pensamento; é uma composição dotada de um sentido de ritmo extraordinário, de uma musicalidade onde o pensamento transborda e nos atinge como se estivéssemos sempre desprevenidos. À semelhança de Eça de Queirós, Nietzsche sabia que o estilo pressupõe duas coisas: intenção e originalidade. Ao provocar os leitores a navegar dentro de um texto escrito de forma cómica, e de supressões intencionais que obrigam a adivinhar a sugestão, Nietzsche não pretende como fim último contar-nos uma história que possa ser engraçada. O que consegue, muitas das vezes, é demonstrar-nos como o mundo apareceria se pudéssemos abordar tudo com sentido de humor, mostrando a seriedade escondida por detrás do cómico.

4. A tradição filosófica e o riso em Eça de Queirós e Nietzsche

Os autores objeto do nosso estudo estão em sintonia com a tradição que considera o riso como um fenómeno de carácter estritamente humano. Se Eça de Queirós se apropria na *Decadência do Riso* da frase de Rabelais: “Le rire est le propre de L’homme” (NC, 1988, p.293), Nietzsche conclui igualmente que o homem “sofre de maneira tão excruciante que foi compelido a inventar o riso” (FP 36 [49], junho de 1885).

É na *Carta a Joaquim de Araújo* (1878) que encontramos muitas das ideias essenciais de Eça de Queirós sobre o riso. Por essa razão, partimos dela para analisar as suas ideias, comparando-as com a tradição filosófica. Resulta deste texto que a

superioridade que Eça de Queirós confere ao riso prende-se essencialmente com o poder inigualável e “terrível” (NC, 1988, p.14) que este tem. O riso é, inquestionavelmente, um instrumento de crítica e de revelação do que é disparatado na natureza humana, na sociedade entregue à idolatria de verdades feitas. O riso é rebeldia e oposição contra as superstições sociais e os mandamentos transcendentais da moral (cf. NC, 1988, p.11). Ao mesmo tempo que propõe um riso demolidor, dissolvente, pelejador (cf. CAF, 1890, p.8), que tudo procura destruir pela ironia e pelo argumento, pela troça e pela lógica, Eça de Queirós apresenta o riso como instrumento de reconstrução, de reforma dos costumes e formação do espírito, missão que deixa bem clara quando a sua reflexão propõe que é “útil e irreverente rir das ideias do passado”, porque o público anónimo, a quem as Farpas se destinam nada sabe da “moral do cristianismo” e da teologia. (NC, 1988, p.14 e ss.).

De acordo com a Teoria da Superioridade, o riso expressa sentimentos de superioridade sobre outras pessoas ou sobre um estado em que nos encontraríamos anteriormente. Não é exatamente deste tipo de superioridade que Eça de Queirós trata neste texto. A superioridade aqui atribuída por Eça de Queirós ao riso está intimamente relacionada com a *função* do riso e não com qualquer manifestação de carácter emocional. Recordemos as palavras de Eça de Queirós quando refere que a função do riso era incomodar *sem colocar azedume* na ironia empregue (cf. NC, 1988, p.11). É, por isso, que a função do riso em Eça de Queirós se aproxima do que viria a ser a teorização de Bergson, para o qual o riso não teria maior inimigo do que a emoção. Para Bergson, o riso tem como sintoma fundamental uma suspensão momentânea das emoções (piedade, amor ou ódio) dirigindo-se à inteligência pura. E este aspeto é reforçado por Eça de Queirós na *Carta a Joaquim de Araújo*, em particular no seguinte excerto, quando fala do espirituoso enquanto disposição cerebral e da crítica pelo raciocínio. De forma a ilustrar esta comparação vale a pena reproduzir o seguinte trecho:

O espírito⁴⁸ é uma disposição cerebral que *faz descobrir o cómico*, que o faz descobrir através das exterioridades convencionais e as formas consagradas; achar o *cómico* numa má instituição ou num mau costume (maus pela sua ampla existência, ou maus por se perpetuarem além do momento histórico que os justificam), é pô-los em contradição com o bom senso e com o bom gosto, é anulá-los. Um ato de espírito pode ser assim um ato de grande justiça social. A palavra *espírito*, ultimamente, tem sido amesquinhada; fazem-no significar as saídas

⁴⁸ Neste passo Eça de Queirós refere-se ao *esprit*, ao espirituoso.

picantes da conversação engraçada, o *bon mot*, o *lazzi*, a chalaça. Mas ele é uma mais alta entidade: é a crítica pelo riso: é o raciocínio pela ironia. (NC, 1988, p.23).

Nestes termos, a crítica pelo riso deve ser, tal como Bergson a coloca, desprovida de emoção: “destruir pela ironia e pelo argumento, pela troça e pela lógica” (NC, 1988, p.20) . E nesse sentido, Eça de Queirós, atribui aos grandes precursores da Revolução na literatura, os grandes escarnecedores, a função de “conduzir a civilização para a justiça”. São eles: Rabelais, Cervantes, Lesage, Voltaire, os criadores das grandes personagens que riem - Pantagruel, D. Quixote, Gil Blas e Candide.

Nessa condução da civilização para a justiça e ao pretender *obrigar a multidão a ver o verdadeiro*, o riso “que é a mais útil forma de crítica, porque é a mais acessível à multidão” (NC, 1988, p.15), Eça de Queirós está igualmente próximo do que Bergson considera como principal na sua investigação sobre o tema: que o riso tem uma função social enquanto código pelo qual a conduta humana deve ser apreciada.⁴⁹

A partir do *Ensaio de Autocrítica*, é importante lembrar que Nietzsche reequaciona a relação entre o impulso apolíneo e dionisíaco, conduzindo a partir desse momento as suas investigações e a sua filosofia experimental para a afirmação da vida, ao deixar claro que o que encontrou entre os gregos foi a alegria e não o pessimismo. Quer isto dizer que ao avançamos para a leitura dos textos da maturidade de Nietzsche, em particular a partir dos anos oitenta do século XIX, parece que estamos perante o mesmo Dioniso, mas outro dionisíaco (cf. NEPUMOCENO, 2015, p.121). Nietzsche rompe com o dionisíaco da estética do sublime e este impulso passa a apresentar-se como a força propulsora da existência e da afirmação da vida sensível, mesmo não estando esta isenta de sofrimentos. Dioniso vai continuar a inspirar Nietzsche na sua visão afirmativa da vida face ao absurdo da existência, no entanto, a aliança fraterna entre o apolíneo e dionisíaco é reavaliada dentro de uma nova visão fisiológica destes instintos, como espécies diferentes da mesma embriaguez artística (cf. CI, *Incursões de um intempestivo*, 10).

⁴⁹ Neste sentido veja-se o ensaio de Burghard Baltrusch e Carlos Nogueira, O Riso no Realismo Português in *Romanische Forschungen, Vierteljahrsschrift für romanische Sprachen und Literaturen Herausgegeben von Franz Lebsanft und Cornelia Ruhe*, 129. Band, Heft 4 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2017): “A sátira do Realismo tem como prioridade o pensamento, o conhecimento e a ação reformadora sobre o social”, p.457.

Neste percurso, o riso assume o papel de aliado no combate à seriedade da filosofia herdeira da moral socrática. É preciso impor uma nova seriedade da atitude filosófica, e que deve passar pela compreensão positiva da capacidade de rir, inclusivamente de nós próprios, tal como queria ensinar *Zarathustra*. Esta nova atitude implica por isso uma nova afirmação da vida, agora compreendida como uma totalidade trágica, dito de outra forma, o que Nietzsche defende é uma alegria semelhante à que encontrou nos gregos, os quais, mesmo confrontados com os horrores da existência a sabiam celebrar, numa aproximação e nivelamento entre a dimensão cómica e trágica da vida.

Por estas razões, Nietzsche vê a teoria do riso de Hobbes não apenas como inadequada, mas também produtora de uma falsa sensação de riso. É em *Para além do Bem e do Mal* (1886) que Nietzsche, contra Hobbes, postula a natureza do verdadeiro riso:

O vício olímpico: Não obstante aquele filósofo que como verdadeiro inglês, procurou criar, para o riso, em todas as cabeças pensantes, uma má reputação – “O riso é um defeito da natureza humana, que qualquer cabeça pensante se deverá esforçar por superar” (Hobbes) -, gostaria de me permitir estabelecer uma classificação dos filósofos de acordo com o nível do seu riso, até àqueles que são capazes do riso *dourado*. E sendo certo que os deuses também filosofam (facto para o qual me inclinaram já muitos raciocínios), não duvido que eles saibam também rir de um modo novo e sobre-humano, a expensas de todas as coisas sérias! Os deuses comprazem-se em escarnecer: parece que não podem abandonar o riso, nem mesmo nas cerimónias sagradas.” (ABM, 294).

Neste parágrafo, Nietzsche rejeita a teoria de Hobbes da má reputação do riso. Sublinha que a seriedade não é incompatível com o riso, pois até considera possível estabelecer uma classificação dos filósofos de acordo com a qualidade do seu riso, além de que os próprios Deuses são capazes de rir mesmo nas cerimónias sagradas. O riso não é meramente o produto de um sentimento de autoestima, ou de *glória súbita* e que só surge quando o homem acredita ser superior ao que o rodeia ou às suas ações passadas, tal como Hobbes descreve no *Leviathan*. Para Nietzsche, distanciando-se de Hobbes, o riso representa uma atitude perante o mundo, perante a vida, e perante si mesmo. No entanto, podemos encontrar em Nietzsche sinais de que o riso implica algum sentimento de superioridade, e, por isso, de poder em relação a outrem, mas que se definem em

função de algum cinismo (cf. CONSTÂNCIO, 2013a, p.131) se atentarmos no que para ele representa o ato de rir: “significa tirar satisfação do mal dos outros, mas com a consciência tranquila.” (GC, 200). Neste caso, Nietzsche “vê todo o riso precisamente como um “*schadenfroh sein*”, um “ter prazer no sofrimento alheio” (CONSTÂNCIO, 2013a, p.131) mas de uma forma em que existe um distanciamento entre o sofrimento alheio e qualquer tipo de atuação resultante da iniciativa de quem ri, ou seja, alguém que ri “com a consciência tranquila”, sem ressentimento ou crueldade. Nesta consideração encontramos semelhanças com o que Descartes expressa n’*As Paixões da Alma* ao considerar o riso como sinal de desprezo, uma espécie de alegria que procede da nossa percepção de um pequeno mal causado a uma pessoa que consideramos merecê-lo e por isso ausente de qualquer ressentimento. Também Bergson, ao entender que o riso se dirige à inteligência, quando rimos temos de reduzir ou suspender quaisquer emoções, sejam elas de piedade, amor ou ódio rimo-nos do que se desvia do vivo, e sem remorsos.

Como já referimos, Nietzsche tende a subscrever a visão de Kant sobre riso⁵⁰ como o produto de uma libertação súbita de tensão, tal como resulta do seguinte fragmento de 1876:

Todas as ações súbitas são agradáveis, se não forem prejudiciais. [...]. Para que a tensão seja aliviada, ela excita e não causa dano. A emoção em si é subtil, choro, horror (na história de horror), tensão; tudo o que excita é agradável, assim a aversão é experimentada como prazer em contraste com o tédio. (FP 23 [81], finais de 1876).

O riso é o sinal dessa busca por prazer, mas é principalmente a libertação dessas tensões geradas pelas pressões exteriores ou interiores colocadas sobre o homem, que Nietzsche define como o prazer no absurdo. Ao concordarem que o riso está associado a essa sensação de libertação, Kant e Nietzsche aproximam-se dos autores associados à Teoria do Alívio. Esta sensação de libertação, está também presente em Freud, que se aproxima de Nietzsche ao considerar que o humor nos pode libertar de algo que é angustiante e contribuir para superar restrições de natureza moral.

Se seria espectável que a Teoria do Riso de Schopenhauer, à semelhança da sua

⁵⁰ Cf. capítulo 1.1.3 da presente dissertação.

filosofia, exercesse uma influência determinante acerca da forma como Nietzsche entende o riso e a sua função, tal não sucede.

Para Nietzsche, na explicação do riso e do cômico não está em causa propriamente uma inadequação entre as nossas percepções sensoriais das coisas e o nosso conhecimento racional abstrato sobre essas mesmas coisas. Tal como resulta do que escreve na *Gaia Ciência*, Nietzsche não se opõe a que o riso resulte da intuição e do confronto com conceitos inadequados: “Tendes aqui bastante para rir! Pois ri-vos e alegrai-vos! Eu não me zango com a lei e a natureza das coisas que decretam que as falhas e os erros causem contentamento!” (GC, 311). Como deixa claro até considera esses erros e contradições como fonte de alegria. De igual modo, Nietzsche também explica que o riso é necessário como efeito da própria experiência humana diante do medo e do sofrimento ao qual tem estado sujeito durante várias centenas de milhares de anos: “É esta passagem do medo momentâneo para um excesso de alegria de curta duração, que se chama o *cômico*.” (HH, 169).

A forma como Nietzsche vê o riso e o cômico, vai muito além destas considerações. Na *Gaia Ciência*, o sentido cognitivo do riso está presente no seu pensamento e é de fundamental importância, mas não tem o mesmo sentido do conhecimento incongruente que lhe é atribuído por Schopenhauer. Acresce que o riso possui um destino funcional que não encontramos em Schopenhauer, e que se prende com o poder crítico e valorativo que Nietzsche atribui ao riso. O riso está diretamente relacionado com a sua filosofia afirmativa e com o seu projeto de *transvaloração dos valores* que o distancia do conceito de vontade de Schopenhauer. Não é na incongruência apresentada por Schopenhauer que reside a causa do riso, mas sim em toda uma nova avaliação que Nietzsche efetua ao conceito de vontade e da deslocação da sua filosofia para uma análise do valor dos valores. É assim que pode ocorrer uma transgressão cognitiva que possibilitará “um futuro para o nosso riso” (GC, 1), um riso agora dotado de um poder valorativo e perspetivo.

Face ao poder transformador que o riso ocupa na filosofia de Nietzsche, também a teoria do riso de Bergson se mostra insuficiente para explicar os objetivos de Nietzsche. Para Bergson, uma das características principais que o riso possui é a sua função social

corretiva⁵¹, o que está relacionado com o facto de, para este autor, o nosso riso ser sempre o riso de um grupo, e o seu *habitat* ser a sociedade. O riso corresponde a uma espécie de entidade social com intenções corretivas, e, por isso, dificilmente poderemos apreciar o cómico se estivermos isolados dos outros já que o nosso riso é sempre o riso de um grupo. Por estas razões, podemos dizer que o riso em Bergson se aproxima da tradição da Teoria da Superioridade do riso, mas como esta não explica que é possível rir sem ser na companhia de outros, não explica o riso individual e solitário.

Ao fazermos uma comparação com a teoria de Bergson, Nietzsche apresenta-nos uma alternativa à função social do riso: uma alternativa que confere permissão à liberdade individual, e acima de tudo, considera o riso a resposta apropriada à libertação final de um indivíduo. Neste contexto, também Eça de Queirós se aproxima de Nietzsche quando vai além da função corretiva do riso das *Farpas* e atribui ao riso de Jacinto uma função de reabilitação individual.

É em *Assim falava Zarathustra* que encontramos indicadores que lançam uma nova e importante luz sobre o papel que o riso pode desempenhar na vida individual. Em particular, partindo da distinção que se depreende nesta obra entre o “riso das alturas” (Za, II, *Das Tarântulas*) e o “riso do rebanho”, e procurar entender como o primeiro pode ser alcançado. No momento em que procura anunciar o *Übermensch* e o que ele representa, *Zarathustra* é vaiado e a multidão ri-se dele. Ao mesmo tempo percebemos que *Zarathustra* não é apenas uma figura de diversão, pois somos informados de que há “gelo” (Za, *Prólogo*, 5) no riso da multidão. Isto é assim, porque o discurso radical de *Zarathustra* surge como um desafio e uma ameaça para o que a multidão acredita e quer continuar a acreditar. *Zarathustra* é ridicularizado numa ilustração muito clara do lado sério do riso bergsoniano da correção social, e que em Nietzsche, no caso concreto, corresponde ao riso do “riso do rebanho”. Por oposição ao “riso do rebanho”, podemos falar de um “riso das alturas” que *Zarathustra* alcança na terceira parte do livro ao anunciar o eterno retorno do mesmo: “Ai! O homem retorna eternamente! [...]E eterno retorno até do mais íntimo” (Za, *O Convalescente*, 2). Ao abraçar o eterno retorno, Nietzsche propõe que tudo o que acontece já aconteceu antes e voltará a acontecer de novo. Tal não significa que do ponto de vista ontológico o mundo funcione exatamente desta maneira, o que preocupa

⁵¹ Cf. capítulo 1.1.5 da presente dissertação.

Nietzsche é que o homem se possa afirmar na eterna recorrência; a aceitação e superação no eterno retorno significa que a vida pode ser tão alegre que o homem pode viver feliz na repetição, para toda a eternidade. Nesta afirmação, o riso de *Zarathustra* é confrontado com a grande possibilidade de libertação, e esta possibilidade só é alcançável se o homem aprender a rir, a distanciar-se, e elevar-se acima de si próprio com o “riso das alturas”. (Za, II, *Das Tarântulas*).

O “riso das alturas”, embora seja alegre, também envolve, como um elemento importante, rir da comédia da existência, e esta comporta em si dor e sofrimento. Observámos anteriormente que, apesar dos horrores e sofrimentos, Nietzsche adota uma atitude de “dizer sim” à vida. A sugestão em Nietzsche de que a percepção da comédia da existência e o riso redentor de *Zarathustra* envolvem uma afirmação de sofrimento enfatiza um ponto vitalmente importante: que o trágico e o cómico não são opostos, ou que se excluem mutuamente, eles são muitas vezes modos de experiência paradoxalmente interligados. Mas Nietzsche não aponta apenas a estreita conexão entre os aspetos cómicos e trágicos da vida, encoraja-nos a dar uma resposta positiva à tragédia da vida; uma resposta positiva através do riso, que é um símbolo de alegre afirmação e da recusa de se curvar diante do espírito da gravidade. Esta proposta está completamente ausente da função que Bergson apresenta em relação ao riso.

Encontramos assim em Nietzsche uma ilustração particularmente poderosa de uma função alternativa à função bergsoniana de correção social, elevando o estatuto do riso a novos patamares, mostrando-nos o potencial que se abre ao indivíduo que adota uma atitude humorística para com a vida.

5. O pessimismo

C'est l'Énnui [...]

Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat.

Baudelaire, *As Flores do Mal*, Ao leitor.

No conto *Civilização* e no romance *A Cidade e as Serras*, são inúmeras as ocasiões em que encontramos a personagem *Jacinto* a bocejar. Jacinto entedia-se, aborrece-se, nada na sua abundante e sofisticada vida lhe parece chegar para satisfazer os desejos, e por isso, diz-nos o narrador, procura alimento e consolo nas leituras de Schopenhauer. Para que seja possível explicar como é que o riso pode atuar no combate ao pessimismo e ao niilismo é preciso fazer uma leitura do *aborrecimento jacintíco*.

Marcado pela apatia, Jacinto carrega consigo o estado de espírito melancólico do *fin-de-siècle*. Essa apatia geral tem sua origem na crise da “religião do progresso” e esse estado de espírito é revelado nos textos pelas preferências das leituras do protagonista; tanto Salomão, personagem bíblico, quanto Schopenhauer, são indicadores do pessimismo experimentado por Jacinto. *Civilização* e *A Cidade e as Serras* põem em cena a crise dos ideais positivistas de ordem e progresso que, tendo florescido ao longo do século XIX, demonstram, no final, sinais de fragilidade e indícios da própria falência. O Decadentismo finissecular, tão bem retratado por Paul Bourget nos *Essais* - em particular o ensaio dedicado ao pessimismo de Baudelaire - representava uma atmosfera artística marcada pelo pessimismo, pelo *Énnui*, esse “monstro delicado” de que fala Baudelaire. Este pessimismo resultou de um processo de decadência da *civilização* europeia que teria assumido feições definidas a partir da formação do cristianismo, que evoluíra até aos tempos modernos e para Nietzsche vai corresponder ao “mais inquietante de todos os hóspedes” (FP 2 [127], Outono de 1885), o niilismo.

Para sublinhar o pessimismo de Jacinto, o narrador descreve-nos que apesar de todos os luxos e bens que o rodeavam, o amigo “bocejava constantemente, palpava na face, com os dedos finos, a palidez e as rugas [...] Jacinto corcovava, como sob um fardo injusto! E pela moralidade desconsolada de toda a sua ação parecia ligado desde os dedos *até à vontade*, pelas malhas apertadas de uma rede que se não via e que o travava. Era doloroso testemunhar o fastio...” (C 245); e acrescenta que, aos “silêncios, longos e

derreados, se senda o brado constante que lhe ia na alma: “Que maçada! Que maçada! Claramente a vida era para Jacinto um cansaço - ou por laboriosa e difícil, ou por desinteressante e oca. Por isso o meu pobre amigo procurava constantemente juntar à sua vida novos interesses, novas facilidades.” (C 265). Esta busca, e o desejo de satisfação, eram incessantes, e, no entanto, infrutíferos como nos é revelado mais adiante: “Jacinto não cessava também de buscar interesses e emoções que o reconcilhassem com a vida. (C 275); “Ah! nunca homem deste século batalhou mais esforçadamente contra a seca de viver.” (C 280). Neste comportamento de Jacinto, não podemos deixar de sentir o aroma pessimista de Schopenhauer.

Na obra *O Mundo como Vontade e Representação*, a explicação que Schopenhauer encontra para o sofrimento está no despotismo da vontade que, ao identificá-la com a “coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2015, I, 54), definia como “uma simples tendência, cega e irresistível, a qual encontramos tanto na natureza do reino inorgânico e nas suas leis, como também na parte vegetativa da nossa vida” (SCHOPENHAUER, 2015, I, 54). Schopenhauer conclui que “toda a vida é sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2015, I, 56), porque a vontade nunca se satisfaz e, por trás de todo o querer, haverá sempre outro desejo, e outro e outro mais (cf. SCHOPENHAUER, 2016, II, 46). Assim, a própria essência do mundo é uma vontade insaciável, um devir permanente que oscila entre a dor e o tédio. Dito por outras palavras, se os desejos são satisfeitos, rapidamente surge o tédio. À luz de Schopenhauer, assim sucede com Jacinto, caído naquilo a que entendemos poder chamar *multiplicação do desejo* (cf. MIRANDA, 2017) e que passaremos a explicar.

Sendo o homem tomado pela escravatura do desejo, deixa de ser livre. Aborrece-se ao perceber que faz tudo para satisfazer o desejo, e que fazer tudo não dá em nada. Ao tornar-se escravo do desejo o homem deixa de pensar, de ser ele próprio. Simultaneamente, o desejo é autofágico, ou seja, traz em si mesmo uma vontade de acabar; o desejo devora o desejo que termina, e o novo desejo traz em si mesmo uma promessa de prazer. Promete e dá o prazer que acaba por ser a morte do próprio desejo, e no fim desta multiplicação, chega um momento em que se acaba todo o desejo e todo o prazer; por outras palavras, mesmo que os desejos sejam satisfeitos e proporcionem um alívio do sofrimento, por cada desejo satisfeito, existirão dez que o não são, e o desejo satisfeito refaz-se num outro, exige uma nova satisfação, renovando a ilusão.

Uma vez caídos na *multiplicação do desejo* ninguém nos pode salvar; é como se

ocorresse um esvaziamento de um sentido que pudesse ainda assim permanecer. Encontramos um bom exemplo desta multiplicação no *Górgias* de Platão quando Sócrates descreve a Cálicles a semelhança entre uma parte da alma e um tonel que não veda, para fazer equivaler este último ao homem insensato que tem de estar permanentemente a alimentar os desejos:

Chamou tonel a esta parte da alma, por seu carácter crédulo e sugestionável, e desrolhados aos insensatos. É que nos insensatos, esta parte da alma, intemperante e permeável, em que moram as paixões, podia, segundo ele, comparar-se, por sua natureza insaciável, a um tonel que não veda...os mais infelizes são os tais desrolhados, que deitam água num tonel que não veda por um crivo igualmente incapaz de a reter. (PLATÃO, 2011, 493b).

O insensato Jacinto, apesar de toda a acumulação de civilização, é o exemplo desta incapacidade de satisfação, por isso, conclui, “tudo é vaidade ou dor, que quanto mais se sabe, mais se pena, e que ter sido rei de Jerusalém *e obtido os gozos todos na vida só leva a maior amargura...*”. (C 290).

O pessimismo de Jacinto, traduzido na sua “escura desilusão”(C 290), na sua vida “desinteressante e oca” (C 265) e no “bocejo, perpétuo” (C 245), conduz-nos ao que Schopenhauer designa como a experiência do “enigma do mundo” (SCHOPENHAUER, 2016 II, 46) um mundo em que tudo é “vaidade e dor” (C 290), no qual “quanto mais se sabe mais se pena” (C 290)⁵², um mundo no qual o sofrimento é absurdo porque o mundo “não pode ser justificado” (SCHOPENHAUER, 2016, II, 46). À pergunta “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?” (SCHOPENHAUER, 2016, II, 46), por outras palavras, “à pergunta pelo valor da existência, o pessimismo responde que a existência não tem valor: a existência é sofrimento e este sofrimento não tem sentido ou propósito.” (CONSTÂNCIO, 2016, p.167). No momento em que a vida e o mundo são vontade, a vida torna-se trágica porque a vontade é única e irracional, fonte de insatisfação, de conflito e sofrimento permanentes.

⁵² Neste ponto Eça de Queirós coincide, exatamente, com Schopenhauer ao citar o Eclesiastes: “...I understand and here use that saying in the Ecclesiastes: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*”, ou seja “He that increaseth knowledge increaseth sorrow.” [Ecclesiastes, i,18], *The World as Will and Representation*, vol. I, 56).

Tradução disponível em http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Ecl_1: “Porque na muita sabedoria há muita arrelia, e o que aumenta o conhecimento, aumenta o sofrimento.”

Nietzsche “previu que o tipo de pessimismo que encontramos em Schopenhauer faria parte, por assim dizer, do próprio *Zeitgeist* dos séculos vindouros. É este o tema da “morte de Deus” e do “advento do niilismo.” (CONSTÂNCIO, 2016, p.171).

6. O niilismo

“Todos nós que vivemos neste globo, formamos uma imensa caravana que marcha confusamente para o Nada.”

Eça de Queirós, *A Correspondência de Fradique Mendes*.

São muitas as vezes em que Nietzsche utiliza indistintamente as expressões pessimismo e niilismo, mas importa clarificar o que cada um destes termos representa no seu pensamento. Para esse efeito, é preciso lembrar que não só o pessimismo entra no vocabulário e no pensamento de Nietzsche por influência de Schopenhauer - Nietzsche nunca deixa de pensar a partir de Schopenhauer⁵³ - mas igualmente recordar a importância que toda a temática da *décadence* tem no seu pensamento, de forma a compreendermos o que entende por niilismo.

Além de dizer que é “*versado* em questões de decadência” (EH, *Porque sou tão sábio*, 1), Nietzsche entende que o niilismo é “a lógica da decadência” (FP 14 [86], Primavera de 1888), por isso “o niilismo deve ser pensado no quadro de uma reflexão sobre a decadência.” (CONSTÂNCIO, 2013a, p.85). Nesta medida, o niilismo deve ser interpretado como um sintoma e não a causa da *décadence*, e por isso, enquanto doença crónica da modernidade a proposta de Nietzsche é combatê-la.

No pensamento de Nietzsche, o pessimismo não corresponde exatamente ao niilismo: este último equivaleria a um longo fenómeno psicológico e civilizacional europeu, correspondente a uma sucessão de eventos históricos com origem na Grécia antiga que culminam com a identificação da *décadence*. Assim, o pessimismo de

⁵³ “as pegadas de Schopenhauer e de Wagner são muito difíceis de esconder”, escreve Nietzsche a Sofia Ritschl em carta datada de Julho de 1868, in *Despojos de uma tragédia* (Lisboa: Relógio D’Água, n.d.), p.45.

Schopenhauer diria respeito apenas a um momento histórico, como uma espécie de sintoma do desenvolvimento subterrâneo do niilismo (cf. CONSTÂNCIO, 2013a, p.19); “uma “forma prévia” do niilismo” (CONSTÂNCIO, 2013a, p.89) que pode ser traduzida da seguinte forma: para um pessimista, o mundo em que vivemos é um erro e por isso não deveria existir, mas o mundo tal como deveria ser, existe; para o homem niilista o mundo tal como é não deveria existir, e o mundo tal como deveria ser não existe (cf. FP 9 [69], Outono de 1887).

Num conhecido fragmento póstumo, Nietzsche define o niilismo da seguinte forma: “Niilismo: falta uma meta; falta a resposta ao porquê, o que significa niilismo? – que os valores mais elevados deixaram de ter valor.” (FP 9 [35], Outono de 1887).

O que significa que os valores mais elevados deixaram de ter valor? Significa que estes valores correspondem aos valores que de acordo com a moral e a metafísica proporcionam um sentido à existência; correspondem aos valores da *décadence* denunciados com o evento da “morte de Deus” (GC, 125; Za, II, *Dos compassivos*) e que, por isso, deixaram de proporcionar esse sentido. Toda a moral de que nos fala Nietzsche, é desde há séculos uma moral do sacrifício e do ascetismo e, por essa razão, uma moral de desvalorização da vida. Então, se Deus está morto, tal evento determina que nada pode voltar a ser como dantes; o homem passa a andar à deriva, sem sentido, sem causas e sem finalidade. Perder Deus significa que deixaram de existir certezas, garantias e valores absolutos, como se a humanidade tivesse perdido a bússola dos valores da moral existente e que são postos em causa, conduzindo assim a vida ao sem sentido e ao absurdo, e o mundo é reduzido ao nada. É isto o niilismo no contexto da obra de Nietzsche.

Nietzsche diz-nos que “toda a arte, toda a filosofia podem ser encaradas como remédios e recursos da vida em ascensão ou declínio: pressupõem sempre sofrimento e sofrendores” (NCW, *Nós os Antípodas*, p.256); mas existem duas espécies de sofrendores, os que sofrem de um “*empobrecimento da vida*” e os que sofrem de “*superabundância da vida*” (cf. NCW, *Nós os Antípodas*, p.256), sendo estes últimos os que querem uma arte dionisíaca e, de igual modo uma visão e uma compreensão trágicas da vida. Ao sermos confrontados com a afirmação de que o niilismo também surge de um excesso de abundância, de um excesso de força, parece que caímos numa ambiguidade ou paradoxo. No entanto é esta força que nos move em direção ao lado mais doloroso da existência que também nos permite concluir pelo lado afirmativo do valor dessa mesma existência, um dionisíaco *dizer sim* ao mundo tal como ele é. Tendo na sua raiz um carácter afirmativo,

não significa que a filosofia de Nietzsche seja otimista, que não incorpore em si mesma expressões do pessimismo; por isso mais do que uma filosofia cuja atividade vital corresponda a uma superação do niilismo ela corresponde a uma luta contra o niilismo. Sem o reconhecimento do carácter trágico ou pessimista da vida não conseguiremos vislumbrar o seu lado positivo ou afirmativo. É o que Nietzsche nos procura dizer na *Quarta Consideração Intempestiva*, quando escreve que “só há uma esperança e uma garantia para o futuro do humano: é que o sentido do trágico não morra.” (NIETZSCHE, apud CONSTÂNCIO, 2013a, p.367).

Também no conto *Civilização* e no romance *A Cidade e as Serras*, Jacinto é descrito como sendo um caso típico de um *sofredor dionisiaco*, dos que sofrem de *superabundância*, nas palavras de Nietzsche. Jacinto era o *supercivilizado*, aquele que de acordo com o escudeiro *sofria de fartura* pessimista. No entanto, o pessimismo de Jacinto é superado numa indicação de que o posicionamento ideológico de Eça de Queirós é contrário ao niilismo e ao decadentismo finissecular. Alcançamos esta compreensão no final do conto quando Jacinto repudia Schopenhauer. Conversando com o amigo sobre o destino e a vida, este último descreve assim o diálogo entre ambos:

Eu citei, com discreta malícia, Schopenhauer e o Ecclesiastes... Mas Jacinto ergueu os ombros, com seguro desdém. A sua confiança nesses dois sombrios explicadores da vida desaparecera, e irremediavelmente, sem poder mais voltar, como uma névoa que o sol espalha. Tremenda tolice! Afirmar que a vida se compõe, meramente, de uma longa ilusão - é erguer um aparatoso sistema sobre um ponto especial e estreito da vida, deixando fora do sistema toda a vida restante, como uma contradição permanente e soberba. (C 750).

Depois desta passagem, o narrador, num momento de fina ironia e comicidade, continua a descrever a sua conversa com Jacinto acrescentando na voz do amigo uma clara mudança e oposição às passadas leituras de Schopenhauer e do Ecclesiastes:

De resto, desses dois ilustres pessimistas, um, o alemão, que conhecia ele da vida - dessa vida de que fizera, com doutoral majestade, uma teoria definitiva e dolente? Tudo o que pode conhecer quem, como este genial farsante, viveu cinquenta anos numa soturna hospedaria de província, levantando apenas os óculos dos livros para conversar, à mesa-redonda, com os alferes da guarnição! E o outro, o israelita, o homem dos Cantares, o muito pedantesco rei de Jerusalém, só descobre que a vida é uma ilusão aos setenta e cinco anos, quando o poder lhe escapa das mãos trémulas, e o seu serralho de trezentas concubinas se torna

ridiculamente supérfluo à sua carcaça frígida. Um, dogmatiza funebremente sobre o que não sabe - e o outro sobre o que não pode. Mas que se dê a esse bom Schopenhauer uma vida tão completa e cheia como a de César, e onde estará o seu schopenhauerismo? Que se restitua a esse sultão, besuntado de literatura, que tanto edificou e professorou em Jerusalém, a sua virilidade - e onde estará o Ecclesiastes? (C 770).

Na sequência desta descrição paródica, o narrador prossegue dando-nos conta da novíssima atitude de Jacinto, e que poderia ter sido escrita por Nietzsche:

De resto, que importa bendizer ou maldizer da vida? fortunada ou dolorosa, fecunda ou vã, *ela tem de ser vivida*. Loucos aqueles que, para a atravessar, se embrulham desde logo em pesados véus de tristeza e desilusão, de sorte que na sua estrada tudo lhes seja negrume, não só as léguas realmente escuras, mas mesmo aquelas em que cintila um sol amável. Na Terra tudo vive - e só o homem sente a dor e a desilusão da vida. E tanto mais as sente, quanto mais alarga e acumula a obra dessa inteligência que o torna homem, e que o separa da restante Natureza, impensante e inerte. [...] Eu escutava, assombrado, este Jacinto novíssimo. Era verdadeiramente uma ressurreição no magnífico estilo de Lázaro. Ao *surge et ambula* que lhe tinham sussurrado as águas e os bosques de Torges, ele erguia-se do fundo da cova do Pessimismo.” (C 770).

E em vez de Nietzsche poderia ter sido Eça de Queirós a escrever que é “o traço fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: o homem *precisa de um objectivo*...e prefere querer *o nada* a não querer nada” (GM,3,1). Também poderia ter sido Eça de Queirós a escrever que “é preciso ar limpo! Ar limpo! Sobretudo permanecer longe dos hospitais e manicómios da civilização! E é preciso boa companhia, a *nossa* companhia! Ou solidão, se tiver que ser!” (GM,3,1).

No contexto do diagnóstico eciano temos de considerar *Os Maias*. Neste romance assistimos a um desfile da sociedade lisboeta da época que desfila consigo o conjunto de valores da *décadence*. Por esse motivo, cremos ser possível classificá-lo como um romance filho da *décadence*. Parafraseando Kandinsky, diz-nos o pintor no livro *Do Espiritual na Arte*: “Toda a obra de arte é filha do seu tempo e, muitas vezes, a mãe dos nossos sentimentos” (KANDINSKY, 2010, p.21). É o caso d’*Os Maias*.

No ensaio “O *Nihilismo* de Eça de Queiroz N’*Os Maias*”, João Medina diz que “*Os Maias* é um romance sobre a decadência” (MEDINA, 1980, p.73). Para justificar este entendimento, João Medina explica que Eça de Queirós ao escrever um romance sobre a

história simbólica da ruína de uma família, tem subjacente a história de uma “degenerescência” que é em simultâneo o símbolo de uma “moléstia invisível da decadência” (MEDINA, 1980, p.73), de Portugal. O que Eça de Queirós nos apresenta é “uma sociedade falsamente civilizada” (MEDINA, 2000, p.18) e que todos parecem compartilhar daquela fatal e dissolvente decadência que amarfanha o País e destrói a fibra nacional” (MEDINA, 1980, p.18), perdida num “pomposo aparato do saber” (OM, 2018, 330, p.144); um país que sofre da ausência de ideias e de eterna fraqueza, “um país impossível” (OM, 2018, 135, p.256), ou como dirá mais tarde Jaime Batalha Reis, em carta dirigida a Bernardim Machado: um país que “sofre de uma inferioridade originária.”⁵⁴

Recordemos como o romance termina, e o conhecido diálogo entre Carlos da Maia e o seu amigo João da Ega que ilustra de forma exemplar o sentir niilista:

Ega ergueu-se, atirou um gesto desolado:

- Falhámos a vida, menino!

- Creio que sim...Mas todo o mundo mais ou menos a falha. (OM, 2018, 860, p.694).

Algumas questões do pessimismo, da decadência, do niilismo, e do riso, Eça de Queirós antecipa-as n’*Os Maias*. Lembremos que *Os Maias* são publicados em 1888, e já nesta obra o escritor ensaia algumas das ideias que depois desenvolverá na crónica *A Decadência do Riso* (1891), no conto *Civilização* (1892) e, por fim, na obra póstuma *A Cidade e as Serras* (1901). Para ilustrar esta antecipação, vejamos em vários momentos o que Eça de Queirós escreve n’*Os Maias*:

O que ainda tornava a vida tolerável era de vez em quando uma boa risada. Ora na Europa o homem requintado já não ri, - sorri regeladamente, lividamente. Só nós aqui, neste canto do mundo bárbaro, conservamos ainda esse dom supremo, essa coisa bendita e consoladora – a barrigada de riso!... (OM, 2018, 405, p.682).

Mas Carlos queria realmente saber se, no fundo, eram mais felizes esses que se dirigiam só pela razão, não se desviando nunca dela, torturando-se para se manter na sua linha inflexível, secos, hirtos, lógicos, sem emoção até ao fim... (OM, 2018, 890, p.695).

⁵⁴ cit. por Fernando Marques da Costa, Sobre um possível Jaime Batalha Reis, in *Revista da Biblioteca Nacional*, 3, 1-2, 1983, p. 137.

- Resumo, não valer a pena viver...
 - Depende inteiramente do estômago! Atalhou Ega.
- Riram ambos (OM, 2018, 900, p.695).

Ega, em suma, concordava. Do que ele principalmente se convencera, nestes estreitos anos de vida, era da inutilidade de todo o esforço. Não valia a pena dar um passo para alcançar coisa alguma na terra - porque tudo se resolve, como já ensinara o *Eclesiastes*, em desilusão e poeira. (OM, 2018, 910, p.695).

Apesar do ambiente niilista, julgamos ser possível interpretar o final d'*Os Maias*, entrelaçado entre o niilismo e a possibilidade de não lhe sucumbir. Se por um lado as personagens apresentam discursivamente que não vale a pena fazer um esforço e correr atrás de coisa alguma, por outro, acabam a acreditar que ainda vale a pena fazer um esforço para apanharem a vida, se interpretarmos metaforicamente a corrida final de Carlos e Ega para apanhar um transporte que os levasse a jantar ao Hotel Bragança:

Enfim, acabou-se. Ao menos assentámos a teoria definitiva da existência. Com efeito, não vale a pena fazer um esforço, correr com ânsia para coisa alguma...

Ega, ao lado ajuntava, ofegante, atirando as pernas magras:

- Nem para o amor, nem para a glória, nem para o dinheiro, nem para o poder...

A lanterna vermelha do americano⁵⁵, ao longe, no escuro, parara. E foi em Carlos e João da Ega uma esperança, outro esforço:

- Ainda o apanhamos!

- Ainda o apanhamos!

De novo a lanterna deslizou e fugiu. Então, para apanhar o americano, os dois amigos romperam a correr desesperadamente pela Rampa de Santos e pelo Aterro, sob a primeira claridade do luar que subia. (OM, 2018, 955, p.696).

Assim termina o romance que, interpretado à luz do que temos vindo a analisar, nos convoca para estabelecer um paralelo para o que Nietzsche entendia, ser o mar de possibilidades que para o homem se adivinham com a *morte de Deus* (GC, 125), com as possibilidades associadas ao próprio niilismo.

Ao *niilismo passivo*, corresponde um sinal de fraqueza, de declínio e regressão do poder do espírito que de tal modo esvaziado e cansado, os valores até então prevaletentes tornam-se inapropriados e desacreditados (cf. FP 9 [35], Outono de 1887). Esta forma de

⁵⁵ Carro americano foi o nome dado em Portugal em meados do século XIX ao meio de transporte ligeiro de passageiros, precursor do carro elétrico.

niilismo significa que as normas em função das quais o homem até então representava a realidade e organizava a sua ação são inconsistentes. A perda de confiança nesses valores e toda a ação é em vão. É a lógica do homem niilista que declara a inexistência da verdade, dos valores e não é capaz de criar novos, e que fica paralisado ao perder as normas axiológicas pelas quais se regia.

No caso do *niilismo ativo*, Nietzsche reconhece que este mesmo desalento e degenerescência dos valores, pode conduzir a uma reação distinta. Fruto da *décalage* entre a insatisfação e ausência de valores e aquilo que corresponde a uma necessidade axiológica de restabelecimento desses mesmos valores. Existe assim a possibilidade de o niilismo, nestes casos, poder corresponder a um sinal de intensificação da vida, um sinal de força: a força do espírito capaz de crescer precisamente porque os valores estabelecidos até agora já não são os mais adequados. Por isso, o niilista que reúne estas condições é o que aceita esse niilismo, ou seja, que igualmente aceita que os valores até aí existentes são insatisfatórios, mas que determina ainda assim que existe a possibilidade de criação de novos valores. No caso do *niilismo ativo*, o reconhecimento da natureza insustentável dos valores em vigor não leva à angústia e paralisia, mas sim à intensificação do poder de que é a expressão, e à afirmação dos afetos e instintos criadores correspondentes à jovialidade ou serenidade (*Heiterkeit*) que faz com que a desvalorização dessas avaliações pareça uma libertação e uma vitória. Portanto, não é surpreendente que, face a impulsos tão poderosos, esta situação gere um sentimento afirmativo que procure explorar novas possibilidades, ou seja, criar novos valores de acordo com as exigências da vida, contribuindo assim para um favorecimento da realização do homem. É a nesta categoria de niilismo que entendemos ser possível enquadrar as personagens ecianas sobre as quais nos debruçamos neste trabalho. Apesar de nos serem oferecidas como exemplos da inescapável *décadence*, não só conseguem recuperar a capacidade de rir (Jacinto) como são ainda capazes de correr atrás de novas possibilidades (Carlos da Maia e João da Ega), simbolizando assim a renúncia ao imobilismo do niilismo extremo.

Também, pelas razões expostas, é difícil nomear Eça de Queirós como niilista. Tal como Nietzsche, também Eça de Queirós passou por uma crise de incertezas, as quais manifesta em alguns textos, como é o caso da *Advertência a Uma campanha Alegre* (1890) ou de *Positivismo e Idealismo* (1893). É preciso convocar estes textos para explicar como Eça de Queirós não só compreendia as correntes ideológicas do seu tempo,

mas principalmente para demonstrar que apesar de na sua fase mais tardia da sua obra manifestar algum pessimismo - que não se deve confundir com inclinações niilistas - quanto ao desenvolvimento do debate cultural da sua época, Eça de Queirós nunca deixou de ter uma atitude afirmativa. Em *Positivismo e Idealismo* ao deixar clara a desorientação ideológica finissecular que Nietzsche anunciou com a *morte de Deus*, Eça de Queirós escreve o seguinte:

O homem contemporâneo está, evidentemente, sentindo uma saudade dos tempos gloriosos em que ele era a criatura nobre feita por Deus, e no seu ser corria como um outro sangue o fluido divino, e ele representava e provava Deus na criação, e quando morria reentrava nas essências superiores e podia ascender a anjo ou a santo. (NC. p.369).

Neste ensaio, Eça de Queirós continua a descrever que esta desorientação e o combate ao positivismo científico deram lugar a uma procura de outras alternativas por parte das novas gerações, desde o espiritismo ao budismo, ainda assim inconsequentes. De forma muito eficaz não toma partido relativamente a alguma das posições, mas isso não quer dizer que a sua atitude seja de total desilusão. Mesmo já não sendo possível “desertar o trabalho acumulado pela civilização” (NC, 1988, p.372), Eça de Queirós termina o ensaio de forma positiva ao considerar que o “nevoeiro místico” que paira sobre a europa, será “benéfico - benéfico como todos os nevoeiros repassados de fecundo orvalho e de onde as flores emergem com mais viço, mais cor, mais graça e mais doçura de aroma” (NC, 1988, p.372).

Mesmo concordando com Eduardo Lourenço, quando descreve o fim de século impregnado de um “intenso sentimento de melancolia, de depressão espiritual [...] em que é quase inexplicável essa metamorfose de toda uma época que muda de sensibilidade como se tivesse caído sobre ela, depois de um verão excessivo, um outono precoce” (LOURENÇO, 2017, p. 475), cremos que é possível ver em Eça de Queirós uma atitude positiva e afirmativa representada pela metáfora do nevoeiro místico, depois do qual irá voltar a primavera, como uma esperança renovada.

Apesar de ser expectável que a *sombra* do Deus morto se mantenha durante séculos (cf. GC, 108; GC,125), Nietzsche é portador desta esperança, pois decorrente do anúncio da desacreditação de todos os valores “talvez não tenha havido nunca um tão “aberto mar”” (GC, 343) de possibilidades.

7 Recuperar o riso: uma proposta de luta contra o niilismo

“A doença não poderia ser uma forma de síntese superior?”

Novalis, *Fragmentos*.

Para explicar *como* é que o riso pode ser um contributo para combater esse complexo problema fisiológico, espiritual e cultural que é o niilismo, temos de começar por rever a definição. Nietzsche salienta, de forma enigmática, que o niilismo é um estado normal, sublinhando que uma das suas características é a sua natureza ambígua:

O niilismo um estado NORMAL. Niilismo: falta uma meta; falta a resposta ao porquê, o que significa niilismo? – que os valores mais elevados deixaram de ter valor. É AMBÍGUO. (FP 9 [35], Outono de 1887).

A interpretação que fazemos desta ambiguidade, e considerando a distinção que Nietzsche estabelece entre *niilismo ativo* e *passivo*⁵⁶, é que o niilismo - mesmo sendo considerado uma condição inevitável da natureza humana - não tem, em última análise, que levar ao desespero ou à destruição quando somos confrontados com a desvalorização dos valores que norteiam a vida. Em vez disso, o desagrado provocado pelo niilismo é um estímulo potencialmente útil para uma mudança, progresso e desenvolvimento espiritual. Por essa razão, em vez de nos preocuparmos com a superação do niilismo, devemos ser capazes de apreciar a sua experiência recorrente como algo que contribui para a nossa educação espiritual contínua. Para que isto seja possível é necessário que existam pré-condições de natureza fisiológica, que nos aproximem cada vez mais do que Nietzsche define como o impulso dionisíaco, e que nos permitam esta atitude; que nos permitam aceitar e olhar de forma positiva para esse “aberto mar” (GC, 343) de possibilidades de um novo começo em resultado do fraturante evento que é a *morte de Deus*. Esta opção consiste em reconhecer a luta global da vitalidade dionisíaca subjacente

⁵⁶ Cf. capítulo 5 da presente dissertação.

a tudo. Quando essa percepção ocorre deixa de fazer sentido o desespero ou a frustração do futuro, pois uma das características essenciais que nos torna humanos é a nossa abertura para a possibilidade.

Em geral, um dos problemas que está no cerne do niilismo é que o sujeito niilista deseja a perfeição, mas percebe que a perfeição está fora de alcance. Essa incongruência entre o que é desejado e o que é realmente possível é o que pode conduzir à frustração e falta de esperança em atingir a perfeição.

Apesar de o niilismo nos confrontar permanentemente com um sentimento de negatividade, parece conseguir conviver com uma motivação para a mudança. Este paradoxo, ao mesmo tempo que promove a distância de tudo o que é mais valorizado, tem também o potencial de abrir um caminho de possibilidades que orientam a consciência niilista em direção a objetivos mais elevados, como a reabilitação ou construção de novos valores; e essa reação pode ser conseguida com uma atitude de bom humor e não de ansiedade ou desespero, e que nos parece ser especialmente adequada para um encontro com este paradoxo.

Tal como resulta do posicionamento de Eça de Queirós e de Nietzsche, é possível confirmar que ambos entendem a atitude humorística enquanto capacidade, distintivamente humana, que nos permite interpretar ativamente o absurdo da existência e sentirmos prazer e divertimento em vez de dolorosa ansiedade. Uma atitude humorística encoraja-nos a olhar a vida através de uma variedade de ângulos ou perspectivas. À medida que desenvolvemos a capacidade de ver uma ampla variedade de pontos de vista e perspectivas, e aprendemos a rir o riso de *Zarathustra*, exercitamos o nosso sentido de humor. Esta atitude ajuda-nos a enfrentar o mundo, desencorajando-nos a negar a realidade dolorosa e encorajando-nos a trabalhar para o desenvolvimento de uma compreensão dessas dores.

É por isso que n' *A Gaia Ciência* Nietzsche compara o humor à sabedoria, pois o desenvolvimento dessa capacidade, tal como também nos diz em *Aurora*, fornece aos niilistas um “terceiro olho” (A, 509), uma espécie de “lente cómica” que impede a atribuição de importância exagerada às falhas e frustrações. Se, do ponto de vista niilista, nada do que fazemos é, em última análise, muito importante porque não tem valor, então faz pouco sentido levar as coisas a sério demais, até mesmo as nossas próprias frustrações e fracassos. A resposta humorística ao niilismo traz essa percepção, e constitui um desafio e um modo de reavaliação da visão demasiado séria dos valores ascéticos da moral.

A atitude, ou pré-condição que nos permite encontrar o lado cômico e risível da existência (cf. GC,1) é o humor, o *esprit*, a atitude humorística que permite interpretar o mundo de maneira diferente daqueles que não possuem essa condição. Só esta atitude é capaz de encontrar prazer onde os outros só encontram dor e desprazer. Estamos perante um tipo de atitude que parece compartilhar um relacionamento difícil com os sentimentos de seriedade e solenidade que causam desprazer ou tristeza. O humor opõe-se a este tipo de seriedade. É esta atitude presente em Nietzsche que Patrick Wotling sublinha:

No início dos anos 1880, Nietzsche parece reintroduzir bruscamente, e durante algum tempo, uma ideia positiva do saber, que se começa a desenhar em *Aurora*, com a apresentação, elogiosa, da “paixão pelo conhecimento”, e igualmente com a ideia de “gaio saber” [...] os textos de Nietzsche desta época permitem sublinhar que uma outra linha de análise aparece simultaneamente, acompanhando uma inflexão da sua apreciação do conhecimento: ela consiste em apresentar uma crítica implacável do sério (A, 567) e, inversamente, uma valorização do riso. *A Gaia Ciência*, em plena sintonia com esta orientação, abre o caminho para o reconhecimento da necessidade de rir. (WOLTLING, 2016, p.131).

Deve entender-se que o objetivo da atitude humorística não é eliminar completamente a seriedade, o que esta atitude permite é *arredondar* os nossos estados de espírito mais sérios, lembrando-nos que a nossa própria maneira de ver as coisas é apenas uma entre um número potencialmente infinito de maneiras. A resposta humorística ao niilismo consiste em adotar uma atitude que permita romper com o domínio tirânico do pensamento excessivamente sério. A seriedade tirânica, que Eça de Queirós e Nietzsche tão bem identificaram na sua época, é inibidora e sombria. Por sua vez, a atitude humorística, ao moderar a seriedade, recorda-nos que, na grande “comédia da vida” (GC, 1), nada é realmente tão importante; encoraja-nos a investigar uma ampla variedade de perspetivas alternativas e até mesmo a satisfazer as formas de ver as coisas que são falsas, absurdas ou simplesmente sem sentido, a ter “prazer no absurdo” (HH, 213). Em vez de encorajar uma devoção obstinada à solução dos mistérios da vida, o humor estimula o lado lúdico desta.

Como assinalou Bakhtin, o riso, no sentido mais amplo, purifica e completa a nossa seriedade em vez de negá-la. É uma atitude que revê uma visão incompleta, fragmentada e unilateral da realidade e lhe confere uma compreensão mais completa:

O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não recusa o sério, ele purifica-o e completa-o. Purifica-o do dogmatismo, do carácter unilateral, da esclerose, do fanatismo, e do espírito categórico, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana. Ele restabelece essa integridade ambivalente. Essas são as funções gerais do riso na evolução histórica da cultura e da literatura. (BAKHTIN, 1996, p.105).

Eça de Queirós e Nietzsche conseguem propor-nos esta dimensão do riso e conduzir-nos ao reconhecimento da sua função essencial enquanto arma de combate contra o niilismo. Resulta das suas obras um profundo conhecimento do mundo em que viveram e, porque são eles próprios o resultado desse mundo em que a *décadence* e progresso coabitam, conseguiram distanciar-se, sendo-lhes possível identificar claramente os alvos a combater e apresentar soluções.

Entendemos que é isto que Nietzsche quer dizer quando escreve: “Pondo à parte o facto de eu ser um decadente, sou também o seu contrário.” (EH, *Porque sou tão sábio*, 2). Como se nos dissesse: conheço bem essa realidade, mergulhei nela e venho de lá! Ou quando se proclama o “primeiro niilista completo da europa”, reforçando que “já viveu o niilismo até ao fim”, e que se considera o filósofo que já o colocou [o niilismo] “atrás de si, abaixo de si, fora de si...” (FP 11 [411], novembro de 1887- março de 1888).

8 Conclusão

“O que é grande interpela o futuro.”

Emerson, *A Confiança em Si*.

“Se nada das coisas que hoje existem tiverem um futuro, este será reservado para nosso riso.”

Nietzsche, *Para além do Bem e do Mal*.

Como resultado da nossa investigação é possível concluir que Eça de Queirós e Nietzsche atribuem ao riso uma função simultaneamente crítica e afirmativa, dissolvente e construtiva.

A função primeira das *Farpas* (1871) queirosianas foi levar a cabo uma crítica mordaz da sociedade portuguesa. Com este objetivo, Eça de Queirós estabelece desde o início da publicação que no método empregue iria recorrer ao riso: o riso como *um castigo*, o riso como *uma filosofia*, o riso como *a mais terrível forma de crítica*; o riso cujo objetivo era “fazer rir do ídolo”, “das adorações dos falsos deuses e dos falsos diabos [...] das superstições sociais e dos mandamentos transcendentais.” (NC, 1988, p.11). Mas o propósito não era somente de crítica e dissolução, as *Farpas* propunham, de igual modo, um trabalho de “reconstrução”, de “reformular os costumes” e “formar o espírito”, missão que Eça de Queirós esclarece ao propor que é “útil e irreverente rir das ideias do passado” e que por isso o riso constitui muitas vezes *uma salvação* (cf. AF, p.17). No ensaio *Decadência do riso*, Eça de Queirós dá conta que o diagnóstico de decadência da sociedade sua contemporânea - que atribui à *macambuzice* provocada pelo excesso de civilização - é a causa do desaparecimento do riso que é preciso reconquistar. Esta proposta de recuperação do riso não fica pelo ensaio e alarga-se à sua obra enquanto romancista. Eça de Queirós vai “migrar” algumas das suas reflexões do ensaio a *Decadência do Riso* (1892) para o conto *Civilização* (1892) e para o romance *A Cidade e as Serras* (1901), ilustrando, através da personagem Jacinto, a reabilitação da sua condição no momento em que recupera o *dom divino de rir* (cf. C 805; CS, p.176) quando é encontrado pelo narrador da história a ler o *D. Quixote*.

Prova de que a literatura e a filosofia possuem um diálogo, são as referências comuns à obra de Cervantes que, ao ser contextualizada na sua forma de apropriação quer por Eça de Queirós quer por Nietzsche, confirma a importância efetiva que o riso tem no pensamento destes autores. Destacamos, assim, a coincidência da mesma referência à importância da leitura de *D. Quixote* que Eça de Queirós utiliza para ilustrar a recuperação do riso de Jacinto - e, conseqüentemente, a crítica ao pessimismo vigente - , e o que diz Nietzsche na *Genealogia da Moral*, ao atribuir ao livro de Cervantes a relevância que transcrevemos:

[...] *hoje* (itálico nosso) lê-se o D. Quixote com um sabor amargo de boca, quase um sabor a tortura, de modo que aos olhos do seu criador e dos respectivos contemporâneos havíamos de parecer criaturas bem estranhas e difíceis de perceber, porque nesse tempo a obra era lida com a melhor das consciências por leitores que achavam que era o livro mais divertido do mundo, capaz de quase os fazer morrer de riso.” (GM, II, 6).

Neste excerto, à semelhança do que Eça de Queirós nos diz na *Decadência do riso*, Nietzsche também esclarece que os seus contemporâneos não são capazes de rir, mas é importante que aprendam a rir o “riso das alturas”, tal como é proposto por *Zaratustra*. Quando “Zaratustra, o ridente” (EaC, p.20), apela à aprendizagem do riso: “homens superiores, aprendei a rir!” (EaC, p.20), é decisivo pensarmos que esta proposta tem por objetivo o encorajamento deste tipo de homens à ultrapassagem das verdades adquiridas, pessimistas e niilistas. Quando *Zaratustra* diz aos *homens superiores* que devem aprender a rir, não é a rir de qualquer maneira, mas sim de forma adequada. O riso de *Zaratustra* não é um riso ignorante - que Nietzsche não tolerava - nem tão pouco é um riso de desprezo ou de maldade. O riso deve ser um símbolo de elevação e leveza e mesmo de regozijo, como ele próprio afirma, um riso soberano e sem remorsos, com a “consciência tranquila”. (GC, 200).

Nietzsche já tinha sinalizado esta questão em *Humano, demasiado humano* ao referir-se ao prazer no disparate e no absurdo, quando nos rimos sem causar dano ou prejuízo (cf. HH, 213). É como se estivéssemos perante um riso conciliador, que encerra em si uma ambiguidade consentida, que permite a correção do irracional e que, por isso, é um riso divino, alegre, inocente, que está além do bem e do mal, e que só pode ser alcançado depois de se ter aprendido a levar a vida com uma certa distância e elevação ou como ele diria na *Gaia Ciência*, que “busca o conhecimento” (GC, 324); e “com este

princípio fundamental no coração pode-se não só ser valente como até *viver alegremente e rir alegremente!* (cf. GC, 324). Assim, é possível ao *espírito livre* sentir alegria perante o absurdo, viver em harmonia com esse mesmo absurdo resultante da falta de sentido provocada pela *morte de Deus* (cf. GC, 125), e viver de forma afirmativa. É por isso que Nietzsche afirma que onde há felicidade, existe prazer no absurdo, como se se tratasse de uma inversão do experienciado no seu contrário. Esta ocorrência não provoca qualquer dano e nessa medida é causadora de diversão pois libertamo-nos, ainda que temporariamente (cf. HH, 169), da sujeição à necessidade e rimo-nos quando o absurdo - aquilo que é esperado - se realiza sem provocar qualquer mal.

Se Jacinto recupera o *dom divino de rir*, Zaratustra declara *sagrado o riso* (cf. Za, IV, 18). Trata-se, em nosso entender, de um dom que por ser *divino* corresponderá a algo sagrado, no sentido de supra individual e equivalente a uma *experiência dionisiaca de duplicidade*. Por um lado, encontramos Jacinto cuja existência individual se afoga no pessimismo, nas leituras de Schopenhauer e do Eclesiastes e, por outro, a ideia de que o confronto com esse pessimismo é o que o faz ver a fonte que é o prazer criativo manifestado através da leitura - correspondente à afirmação da vida - o que, de algum modo, é traduzido nesta experiência. Dito de outra forma, por um lado temos o saber da falta de valor intrínseco da individualidade, mas, por outro, a convicção do valor daquilo que cria o individual, supra pessoal e que permite uma experiência afirmativa da vida.

Esta experiência é reforçada por Eça de Queirós ao prolongá-la ao narrador do conto *Civilização*, quando este equipara o riso libertador à esperança de que outros homens um dia venham a rir como ele:

[...] eu saí *rindo*, como de uma enorme facécia, daquele supercivilizado palácio (C 845) [...] E, através das ruas mais frescas, eu ia pensando que este nosso magnífico século XIX se assemelharia *um dia* (itálico nosso) àquele Jasmineiro abandonado, e que *os outros homens* (itálico nosso), com uma certeza mais pura do que é a Vida e a Felicidade, dariam como eu com o pé no lixo da supercivilização, e, como eu, *ririam alegremente* da grande ilusão que findara, inútil e coberta de ferrugem. (C 850).

Esta esperança no riso alegre do futuro é também a de Nietzsche, pois também ele espera que “talvez ainda haja um futuro para o riso.” (GC, 1), “talvez – se nada do que existe tem futuro – o nosso *riso*, todavia, tenha futuro.” (ABM, 223), pois é “ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e das religiões.” (GC, 1). É ainda o tempo da

sombra de Deus, o tempo desse hóspede funesto que não conseguimos desalojar, que é o niilismo. Também deste exemplo resulta que, ao pensarmos sobre o riso em Nietzsche, não o podemos fazer sem que este tema seja enquadrado na sua filosofia que ele encarava como um projeto de uma filosofia do futuro.

Numa perspectiva supra individual o riso procura - nas palavras de Eça de Queirós - dizer a verdade rindo, pôr “a galhofa ao serviço da justiça” (CAF, 2004, p.17), “promover o riso [...] obrigar a multidão a ver *verdadeiro*” (NC, 1998, p.15) por detrás da excessiva seriedade; *ridendo dicere severum* - a rir dizer coisas sérias - tal como Nietzsche escreve na abertura do *Caso Wagner* (CW, *Carta de Turim, maio de 1888*).

Além desta abordagem supra individual, o apelo é também para a importância de que o homem aprenda a rir sozinho e a rir de si próprio: “Rirmos de nós próprios, como deveríamos rir, como se a verdade *brotasse do coração*.” (GC, 1). “Aprendei a rir de vós próprios como se deve rir!” (Za, *Do homem superior*, 16), é a mensagem de *Zaratustra*. Ao aprendermos a rir de nós mesmos e, em certas circunstâncias, aceitarmos o fracasso como parte integrante da condição humana, habilitamo-nos a questionar a moral que, desgastada com o inexorável acontecimento cultural que é *morte de Deus* (cf. GC, 125), se revela incapaz de dar resposta à pergunta do porquê, à pergunta do niilismo: “o que significa niilismo? - que os valores mais elevados deixaram de ter valor “ (FP 9 [35], Outono de 1887).

Nietzsche e Eça de Queirós atribuem ao riso mais do que um efeito libertador, ele é igualmente importante enquanto instrumento de crítica e, consequentemente, avaliativo. Se o niilismo corresponde à desvalorização dos valores mais elevados, o que significa que os valores da moral e da metafísica deixaram de conseguir dar resposta aos problemas da existência, então, no desempenho das suas funções, crítica e avaliativa, e enquanto pressuposto do *gaio saber* e da serenidade (*Heiterkeit*), o riso tem um papel essencial na reavaliação desses valores niilistas. Trata-se daquilo que Nietzsche designa como a tarefa central do seu projeto filosófico: a *transvaloração dos valores*. Uma tarefa que ele considera como um destino, como uma “fatalidade de deveres” (CI, *Prefácio*), um ideal que se coloca do lado oposto ao pessimismo; que procura um novo modo de pensar crítico e afirmativo, capaz de corresponder a valores alternativos aos valores veiculados pelo ideal ascético, “novos valores que dêem sentido à imanência sem implicarem transcendência.” (CONSTÂNCIO, 2013a, p.34).

Entender o riso do ponto de vista do trágico é essencial para entendermos a função que pode exercer para não sucumbirmos ao niilismo, e ainda assim termos prazer no absurdo da “comédia da existência” (GC, 1). Por isso, é que o riso e a experiência do cômico nos permitem um diagnóstico distinto do mundo. Uma das implicações deste ponto de vista é demonstrar que os sujeitos, ao reconhecerem a precariedade da existência, o “lamentável, [...] desastroso facto de Viver!” (CS, p.111) - como lamenta Jacinto no romance *A Cidade e as Serras* - sabem que a única loucura que os salva das outras é a alegria; e que esta não pode ser quantificada, pois é momentânea e efêmera. (HH, 169). Assumir a existência trágica, significa não estagnar, não sucumbir ao desespero e desorientação; significa fazer um acordo com a existência e ser portador de uma alegria paradoxal que, animada por um *riso carnavalesco* e *aristofânico*, “de grande estilo” (ABM, 223), constitui a sua força maior.

Ao romper-se com o sério e com os limites da racionalidade, o riso permite, através da instalação do absurdo, que o universo oficial pré-concebido deixe de o ser, transformando-se a paródia num novo universo unificador. Ao revelar e expor as regras e convenções da moral, o riso centra-se na base dessa representação do mundo, minando a sua estabilidade referencial. O riso atua como *páthos* afirmativo e os pensamentos que lhe correspondem são igualmente afirmativos, o que, por sua vez, permite uma crítica radical dos valores em vigor. Não é por isso descabido que o riso tenha um lugar de destaque no pensamento de Eça de Queirós e de Nietzsche, e que por essa razão o riso se eleve a uma categoria estética por corresponder a uma atividade fundamental do homem perante a vida, por oposição à ditadura do sério.

Quando confrontados com a tradição, Eça de Queirós e Nietzsche destacam-se ao demonstrarem como essencial a função crítica e afirmativa do riso. Mas a importância do riso é também dupla num outro sentido: identificar a sua ausência é sinal de decadência e de desvalorização da vida; a sua aprendizagem é sinal de combate, recuperação e afirmação da vida e dos instintos. É nesta perspetiva que reside a grande originalidade da abordagem de ambos, capazes de mostrar, por um lado, como o riso pode ser capaz de nos resgatar da dimensão trágica da vida para afirmá-la, e por outro que o niilismo não é incompatível com uma atitude humorística.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, Verena (2002). *O Riso e o Risível na história do pensamento* (2ªed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ALEXIOU, Margaret & CAIRNS, Douglas (2017). *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- AMIR, L. B. (2014). *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany, NY: Suny Press.
- ARISTÓTELES (2005). *Retórica* (2ªed.). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- ARISTÓTELES (2009). *Ética a Nicómaco* (4ªed.). Lisboa: Quetzal.
- ARISTÓTELES (2015). *Poética* (5ªed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ARISTÓTELES (2016). *Poética* (9ªed.). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- ASTOR, Dorian (2011). *Nietzsche*. Paris: Éditions Gallimard.
- ASTOR, Dorian (2014). *Nietzsche, la détresse du presente*. Paris: Éditions Gallimard.
- ASTOR, Dorian (2017). *Dictionaire Nietzsche*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- BAKHTIN, Mikhail (1984). *Problems of Dostoievsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BAKHTIN, Mikhail (1996). *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora HUCITEC, Editora Universidade de Brasília.
- BALTRUSCH, Burghard & NOGUEIRA, Carlos (2017). O Riso no Realismo Português. In *Romanische Forschungen, Vierteljahrsschrift für romanische Sprachen und Literaturen Herausgegeben von Franz Lebsanft und Cornelia Ruhe*, 129. Band, Heft 4. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- BARTHES, Roland (1976). *O Prazer do texto* (2ª ed.). Lisboa: Edições 70.
- BATISTA, Abel Barros (org.) (2001). *A cidade e as serras - uma revisão*. Coimbra: Angelus Novus.
- BATAILLE, Georges (1978). *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard-Jeunesse.
- BAUDELAIRE, Charles (2008). *De l'essence du rire, et généralement, du comique dans les arts plastiques*. Paris: Éditions Sillage.
- BAUDELAIRE, Charles (2015). *O Pintor da Vida Moderna* (7ª ed.). Lisboa: Nova Veja.
- BÉLAND, Martine (dir.) (2015). *Lectures nietzschéenes, Sources et réceptions*. Montréal: Les Presses de L'Université de Montréal.

- BERGSON, Henri (1991). *O Riso*. Lisboa: Relógio D'Água.
- BERNARDES, Joana Duarte (2011). *Eça de Queirós: riso, memória, morte*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- BERNARDES, Cristina (2009). *Da Decadência à Regeneração: Jacinto e o percurso de auto-descoberta em A Cidade e as Serras*. Porto: Papiro Editora.
- BERRINI, Beatriz (1992). Introdução. In *O Mandarin: Edição Crítica das obras de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- BISHOP, Paul (2012). Schopenhauer's Impact on European Literature. In Bart Vandenabeele (ed.), *A Companion to Schopenhauer* (pp. 333-348). Oxford: Wiley-Blackwell.
- BONARD, André (2007). *A Civilização Grega*. Lisboa: Edições 70.
- BOURGET, Paul (1886). *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre, Editeur.
- BOURGET, Paul (1993). *Essais de psychologie contemporaine - Études littéraires*. Paris: Gallimard.
- BLOOM, Harold (2011). *O Cânone Ocidental*. Lisboa: Temas e Debates.
- BLOOM, Harold (2014). *Génio*. Lisboa: Temas e Debates.
- BOLÉO, Manuel de Paiva (1942). *O realismo de Eça de Queirós e a sua expressão artística*. Coimbra: Coimbra Editora.
- BUESCO, Helena Carvalhão (2012). Santos, Lendas, Génios e Humanos. In *Actas do Congresso de Estudos Queirosianos, IV Encontro Internacional de Queirosianos*, Vol. I (pp. 147-159). Lisboa: Almedina.
- CAL, Ernesto Guerra da (1991) *Língua e Estilo de Eça de Queirós*. Coimbra: Livraria Almedina.
- CALINESCU, Matei (1987). *Five Faces of Modernity, Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press.
- CALVINO, Italo (1991). *Porquê Ler os Clássicos*. Lisboa: Teorema.
- CALVINO, Italo (2003). *Ponto Final - Escritos sobre Literatura e Sociedade*. Lisboa: Teorema.
- CAMUS, Albert (n.d.). *O Homem Revoltado*. Lisboa: Livros do Brasil.
- CARVALHO, Mário Vieira (1999). *Eça de Queirós e Offenbach - A ácida gargalhada de Mefistófeles*. Lisboa: Edições Colibri.
- CERVANTES, Miguel (2007). *O Engenhoso Fidalgo Don Quixote de La Mancha*, vol.1. Lisboa: Biblioteca de Editores Independentes.

- COHEN, Ted (1999). *Jokes: Philosophical Thoughts On Joking Matters*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CLOSE, Anthony J. (2000). *Cervantes and the Comic Mind of His Age*. New York: Oxford University Press.
- COELHO, Teresa Pinto (2011). *Londres em Paris, Eça de Queirós e a Imprensa Inglesa*. Lisboa: Edições Colibri.
- COLEMAN, Alexander (1980). *Eça de Queirós and European Realism*. New York: New York University Press.
- COLLI, Giorgio (2000). *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio: Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água.
- CONSTÂNCIO, João (2013a). *Arte e Nihilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*. Lisboa: Tinta-da-China.
- CONSTÂNCIO, João (2013b). Notas sobre a filosofia do riso e da comédia. In Nuno Crespó (coord.), *Prontuário do Riso* (pp. 121-136). Lisboa: Tinta-da-China.
- CONSTÂNCIO, João (2016). Pessoa & Nietzsche: sobre “não ser nada”. In Ryan, B. & Faustino, M. & Cardiello, A., *Nietzsche e Pessoa – ensaios* (pp.161-184). Lisboa: Tinta-da-China.
- CONSTÂNCIO, João (2017). Nietzsche and Schopenhauer: On Nihilism and the Ascetic “Will to Nothingness”. In Shapshay, S. (ed.), *The Palgrave Handbook to Nietzsche* (pp. 425-446). London: Springer /Palgrave.
- COSTA, Fernando Marques da (1983). Sobre um possível Jaime Batalha Reis, in *Revista da Biblioteca Nacional* (pp. 129-151), 3 (1-2).
- DANTO, Arthur C. (2010). Philosophy and /as/of Literature. In Hagber, Garry L. & Jost, Walter (ed.), *A Companion to the Philosophy of literature* (pp.52-67). Oxford: Wiley-Blackwell.
- DELEUZE, Gilles (n.d.). *Nietzsche e a Filosofia*. Rés Editora.
- DELEUZE, Gilles (1985). O Pensamento Nômade. In Scarlett Marton (org.), *Nietzsche Hoje?* (pp. 56-76). São Paulo: Brasiliense.
- DELEUZE, Gilles (2008). A gargalhada de Nietzsche (1967). In Luiz B. Orlandi (org.), *A Ilha deserta e outros textos* (pp.144-148). São Paulo: Iluminuras.
- DELEUZE, Gilles (2009). *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.
- DELILLE, Karl Heinz (2012). Os Inícios da recepção de Eça na Alemanha. In *Actas do Congresso de Estudos Queirosianos, IV Encontro Internacional de Queirosianos*, Vol. I (pp. 191-200). Lisboa: Almedina.

DESCARTES, René (2009). *As Paixões da Alma*. Lisboa: Fim de Século Edições.

DIAS, Sousa (2016). *O Riso de Mozart, música, pintura, cinema, literatura*. Lisboa: Documenta.

D'IORIO, Paolo (2014). *Nietzsche na Itália - A Viagem Que Mudou Os Rumos da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

ECO, Umberto (2014). *Sobre Literatura*. Lisboa: Relógio D'Água.

EIRAS, Pedro (2004). Do Dionisismo Dândi: Entre Fradique e Zaratustra. In *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, II Série, vol. XXI. Porto, disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4108.pdf>.

EISENBERG, Daniel (1984). Teaching Don Quixote as a Funny Book. In *Approaches to Teaching Don Quixote* (pp. 62-68). New York: Modern Language Association of America.

FEIJÓ, António M. (2001). O drama de Émile Aulard. In Abel Barros Batista (org.), *A cidade e as serras - uma revisão* (pp. 75-85). Coimbra: Angelus Novus.

FERREIRA, Vergílio (1943). *Sobre o Humorismo de Eça de Queirós*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

FREITAS, Marcus Vinicius de (2001). Eça de Queirós e a tradição luciânica. In Marli Fantini Scarpelli & Paulo Motta Oliveira (org.), *Os centenários: Eça, Frye e Nobre* (pp.195-206). Belo Horizonte: FALE / UFMG.

FREUD, Sigmund (2002). *The Joke and its Relation to the Unconscious*. London: Penguin Modern Classics.

GILMAN, Sander L. (2003). *Nietzschean Parody: An Introduction to Reading Nietzsche* (2nd ed.). Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers.

GORFKLE, Laura (1993). *Discovering the Comic in Don Quixote*. Chapel Hill: University of North Carolina.

GROSSEGESSE, Orlando (1991). Sobre a “re-carnavalização” em A Cidade e as Serras. In *Queirosiana*, número 1 (pp. 55-69). Tormes: Associação dos Amigos de Eça de Queirós.

GROSSEGESSE, Orlando (2016). Paul Bourget. In *Dicionário de Eça de Queiroz* (pp. 184-185). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

GUERREIRO, António (2013). Notas Sobre o Riso e a Estética do Cómico. In Nuno Crespo (coord.), *Prontuário do Riso* (pp. 27-36). Lisboa: Tinta-da-China.

GUIMARÃES, Luiz de Oliveira (1945). *O Espírito e a Graça de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edição Romano Torres.

- HALLIWELL, Stephen (2008). *Greek laughter: a study of cultural psychology from Homer to early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALLIWELL, Stephen (2009). *Aristotle's Poetics*. London: Duckworth Publishers.
- HAY, Katia (2011). Zarathustra's Laughter or the Birth of Tragedy from the Experience of the Comic. In João Constâncio & Maria João M. Branco (ed.), *Nietzsche on Instinct and Language* (pp. 241-256). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- HAY, Katia & SIEMENS, Herman (2015). *Ridendo Dicere Severum*. On Probity, Laughter and Self-Critique in Nietzsche's Figure of the Free Spirit. In Rebeca Bamford (ed.), *Nietzsche's Free Spirit Philosophy* (pp. 111-136). London/New York: Rowman & Littlefield International.
- HATAB, Lawrence (2005). *Nietzsche's life sentence*. London: Routledge.
- HIGGINS, K.M. (2000). *Comic relief: Nietzsche's gay science*. New York: Oxford University Press.
- HIPÓCRATES, (2011). *Sobre O Riso e a Loucura*. São Paulo: Hedra.
- HOBBS, Thomas (2009). *Leviatã*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- HOMERO (2015), *Iliada*, tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia.
- HOMERO (2017), *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia.
- JAGER, Werner (1995). *Paidéia, A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes.
- JANKO, Richard (1984). *Aristotle on Comedy – Towards a reconstruction of Poetics II*. Berkley: University of California Press Berkley and Los Angeles.
- JOUBERT, L. (1980). *Treatise on Laughter*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- KANDINSKY, Wassily (2010). *Do Espiritual na Arte* (8ª ed.). Lisboa: Publicações D. Quixote.
- KANT, Immanuel (2017). *Crítica da Faculdade do Juízo* (3ªed.). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- KAUFMANN, Walter (1950). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- KAUFMANN, Walter (2000). *Basic Writings of Nietzsche*. New York: The Modern Library.
- KERÉNYI, Carl (1976). *Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton University Press.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1994). *Un si funeste désir*. Paris: Gallimard.

LAMPERT, Laurence (1989). *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*. New Haven and London: Yale University Press.

LEPECKI, Maria Lúcia (1974). *Eça na Ambiguidade*. Fundação: Jornal do Fundão.

LIPPITT, John (1991). *Philosophical perspectives on humour and laughter*. Durham: Durham University. Disponível em <http://etheses.dur.ac.uk/6201/>.

LIPPITT, John (1992). Nietzsche, Zarathustra and the Status of Laughter (pp.39-49), in *British Journal of Aesthetics*, Vol. 32, nº1. Oxford: Oxford University Press.

LISBOA, Eugénio (2002). *No Eça, nem com uma flor se toca: Eça visto por Régio*. Lisboa: Instituto Camões.

LOURENÇO, Eduardo (2006). *As Saias de Elvira*. Lisboa: Gradiva,

LOURENÇO, Eduardo (2007). *Antero ou a Noite Intacta*. Lisboa: Gradiva.

LOURENÇO, Eduardo (2017). *O Canto do Signo-Existência e Literatura (1957-1993)*. Lisboa: Gradiva.

LOPES, Rui da Costa (1994). *O Segredo do Cofre Espanhol: Notas para um ideário filosófico de José Maria Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

MAGALHÃES, Luís de Oliveira (1945). *O Espírito e a Graça de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edição Romano Torres.

MAGEE, Bryan, (1997). Schopenhauer's Influence on Creative Writers. In *The Philosophy of Schopenhauer* (pp. 403-414). Oxford: Oxford University Press.

MAGNUS, Bernd & HIGGINS, K.M. (1996). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press.

MATOS, A. Campos (2016) (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

MATOS, A. Campos (2017). *Eça, de Queiroz. Uma biografia* (3ªed.). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

MARQUES, António (2012). Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX (pp.13-27). In *Cadernos Nietzsche* nº 31.

MEDINA, João (1980). *Eça de Queiroz e a geração de 70*. Lisboa: Moraes editores.

MEDINA, João (2000). *Reler Eça de Queiroz - das Farpas aos Maias*. Lisboa: Livros Horizonte.

MENDES, João (1945). *Eça de Queiroz: tipos, estilo, moralidade*. Lisboa: Pro Domo.

MEYER, Mathew (2018). The divine hanswurst: Nietzsche on laughter and comedy. In Lydia L. Moland (ed.), *All Too Human: Laughter, Humor and Comedy in Nineteenth-*

Century Philosophy (pp. 153-173), Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Boston: Springer Ed.

MINOIS, Georges (2007). *História do Riso e do Escárnio*. Lisboa: Teorema.

MIRANDA, Paulo José (2017). O erro ontológico de Machado de Assis na análise de O Primo Basílio, in *Hoje Macau*. Disponível em <https://hojemacau.com.mo/2017/07/18/o-erro-ontologico-de-machado-de-assis-na-analise-de-o-primo-basilio-i/>.

MOLAND, Lydia L. (ed.) (2018). *All Too Human: Laughter, Humor and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy*. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Boston: Springer Ed.

MÓNICA, Maria Filomena (2001). *Eça de Queirós*. Lisboa: Quetzal Editores.

MÓNICA, Maria Filomena (2003). *Eça de Queiroz, Jornalista*. Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas.

MONTEIRO, Américo Enes (2000). *A recepção da obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa (1892-1939)*. Porto: Lello Editores.

MONTINARI, Mazzino (2014). Nietzsche em Cosmópolis. In *Studia Nietzscheana*. Disponível em <http://www.nietzschesource.org>.

MORGADO, Paulo (2011). *O Riso em Bergson. Mecanismo do Cômico*. Lisboa: Verbo.

MORREAL, John (1987). *The Philosophy of Laughter and Humor*. New York: State University of New York Press.

MORREAL, John (2009). *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor (New Directions in Aesthetics)*. Oxford: Wiley-Blackwell.

NEHAMAS, Alexander (1990). *Nietzsche, Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.

NEPUMOCENO, Bruno Aparecido (2015). Estudo Preliminar sobre a significação do cômico e do riso no pensamento estético de Nietzsche. In *Coleção XVI - Encontro ANPOF*. São Paulo: ANPOF.

NIETZSCHE, Friedrich (n.d.). *Despojos de uma tragédia*. Lisboa: Relógio D'Água.

NIETZSCHE, Friedrich (n.d.). *A Gaia Ciência (texto integral)*. São Paulo: Editora Escala.

NIETZSCHE, Friedrich (1997). *Humano, demasiado humano*. Lisboa: Relógio D'Água.

NIETZSCHE, Friedrich (1998). *A Gaia Ciência*. Lisboa: Relógio D'Água.

NIETZSCHE, Friedrich (1999). *Para além do Bem e do Mal*. Lisboa: Relógio D'Água.

NIETZSCHE, Friedrich (2000). *O Nascimento da Tragédia*. Lisboa: Relógio D'Água.

NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Aurora*. São Paulo: Editora Escala.

- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Assim falava Zarathustra*. Lisboa: Relógio D'Água.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Para a Genealogia da Moral*. Lisboa: Relógio D'Água.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Ecce Homo*. Lisboa: Relógio D'Água.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004). Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino (2ª ed.). In *Escritos Sobre Educação*. Rio de Janeiro: Editora PUC.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009). *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010). *Fragmentos Póstumos (edição em Castelhana)*. Madrid: Tecnos (Edición realizada bajo los auspícios de La Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche).
- NIETZSCHE, Friedrich (2016). *O Caso Wagner*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- NIETZSCHE, Friedrich (2018). *O Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Edições 70.
- NUSSBAUM, Martha (1990). *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- ONFRAY, Michel (2015). *A sabedoria Trágica: sobre o bom uso de Nietzsche*. São Paulo: Autêntica.
- ONFRAY, Michel, (2015). *O real nunca existiu: O Princípio de D. Quixote – Uma contra-história da literatura*. Lisboa: Cavalo de Ferro.
- ONFRAY, Michel (2017). *Miroir du nihilism: Michel Houellebecq éducateur*. Paris: Éditions Galilée.
- OTTO, Walter F. (1995). *Dionysus: Myth and Cult*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- OVÍDIO (2014). *Metamorfoses* (3ªed.). Lisboa: Cotovia.
- PEREIRA, Pedro Schacht (2013). *Filósofos de trazer por casa: cenários de apropriação da filosofia em Almeida Garret, Eça de Queirós e Machado de Assis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PHILONENKO, Alexis (1995). *Nietzsche: Le rire et le Tragique*. Paris: Le Livre de Poche.
- PIAZZESI, Chiara (2003). *Nietzsche: fisiologia dell'arte e décadence*. Lecce: Conte Editore.
- PIEDADE, Ana Nascimento (2003). *Fradiquismo e Modernidade no Último Eça (1888-1900)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

PIMPÃO, Álvaro J. da Costa (1946). *As Ideias de Eça*. Edições Estudos.

PIRANDELLO, Luigi (1999). *El Humorismo*. Barcelona: Ediciones elaleph.com.

PIWNIK, Marie-Hélène (2012). *Eça de Queiroz Revisitado - propostas de leitura*. Guimarães: Opera Omnia.

PLATÃO (1999). *As Leis* (2ªed.). São Paulo: Edipro.

PLATÃO (2006). *Philebus*. London: Penguin Classics.

PLATÃO (2008). *O Banquete*. Lisboa: Edições 70.

PLATÃO (2011). *Górgias* (7ªed.). Lisboa: Edições 70.

PLATÃO (2014). *A República* (14ªed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (1890). *As Farpas - O País e a Sociedade Portuguesa, Uma Campanha Alegre*. Lisboa: Companhia Nacional Editora.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (1983). Correspondência, vols.1 e 2 (leitura, coordenação, prefácio e notas de Guilherme de Castilho). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (1988). *Notas Contemporâneas*. Lisboa: Círculo de Leitores.

QUEIRÓS, José Maria Eça de & ORTIGÃO, José Duarte Ramalho (2004). *As Farpas* (coord. Maria Filomena Mónica). Lisboa: Edições Principia.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2006). *Cartas de Paris*. Lisboa: Livros do Brasil.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2009). *A Correspondência de Fradique Mendes (Memórias e Notas), Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2009). *Cartas Públicas. Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2009). *Contos I, Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2014). *Cartas de Inglaterra*. Lisboa: Alêtheia Editores.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2016). *A Cidade e as Serras*. Lisboa: Livros do Brasil.

QUEIRÓS, José Maria Eça de (2018). *Os Maias. Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

RAMALHETE, Clovis (1942). *Eça de Queirós* (Obra Laureada pela Academia Brasileira). São Paulo: Livraria Martins Editora.

RAMOS, Feliciano (1945). *Eça de Queirós e os seus Últimos Valores*. Lisboa: Edição da Revista Ocidente.

REAL, Miguel (2007). *O Último Eça*. Matosinhos: Quidnovi.

- REIS, Carlos (1999). *Estudos Queirosianos, Ensaio sobre Eça de Queirós e sua obra*. Lisboa: Editorial Presença.
- REIS, Carlos (2009). *Eça de Queirós*. Lisboa: Edições 70.
- RITA, Annabela (2017). *Eça de Queirós Cronista*. Lisboa: Gradiva.
- RODRIGUES, Ália Rosa C. (2012). *João de Castro Osório: tragédia e política*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- RUBIM, Gustavo (2001). Como se desfaz uma tese? In Abel Barros Batista (org.), *A cidade e as serras – uma revisão* (pp. 75-85). Coimbra: Angelus Novus.
- RUSSEL, P.E. (1969). Don Quixote as a Funny Book, in *The Modern language Review* (pp.312-326), Vol.64, nº 2. Cambridge: Modern Humanities Research Association.
- SACRAMENTO, Mário (2002). *Eça de Queirós: Uma Estética da Ironia*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- SANTOS, José Manuel (2013). Eça de Queirós. In Nuno Crespo (coord.), *Prontuário do Riso* (pp. 274-279). Lisboa: Tinta-da-China.
- SARAIVA, António José (2000). *As Ideias de Eça de Queirós*. Lisboa: Gradiva.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2015). *The World as Will and Representation, vol. I*, translated from the German by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2016). *The World as Will and Representation, vol. II*, translated from the German by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications.
- SERRA, Pedro (2001). Gute nachbarschaft. In Abel Barros Batista (org.), *A cidade e as serras – uma revisão* (pp. 56-74). Coimbra: Angelus Novus.
- SILK, M.S. (2000). *Aristophanes and the Definition of Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- SILK, M.S. & STERN, J.P. (1984). *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOUSA, Frank F. (1996). *O Segredo de Eça: Ideologia e ambiguidade em A Cidade e as Serras*. Lisboa: Edições Cosmos.
- STEINER, George (2012). *A Poesia do Pensamento - Do Helenismo a Celan*. Lisboa: Relógio D'Água.
- STENDHAL (2008). *Do riso: tratado sobre um tema difícil e outros ensaios*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- SUAREZ, R. (2007). *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

- TAMEN, Miguel (2001). Fazer arcádia. In Abel Barros Batista (org.), *A cidade e as serras – uma revisão* (pp. 25-32). Coimbra: Angelus Novus.
- VALE, Paulo Pires do (2013). Os amigos do noivo. O Riso na tradição judaico-cristã. In Nuno Crespo (coord.), *Prontuário do Riso*. Lisboa: Tinta-da-China.
- VECCHI, Roberto (2001). Naufrágio à portuguesa. In Abel Barros Batista (org.), *A cidade e as serras – uma revisão* (pp. 75-85). Coimbra: Angelus Novus.
- WICKS, Robert (2018). Arthur Schopenhauer: Humor and the pitiable human condition. In Lydia L. Moland (ed.), *All Too Human: Laughter, Humor and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (pp. 89-104), Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Boston: Springer Ed.
- WILSON, Antonio Frezzati Jr. (2012), A recepção de Nietzsche na França: da Revue philosophique de la France et de l'Étranger ao período entre guerras (pp. 59-99). In *Cadernos Nietzsche* nº 30.
- WOLTLING, Patrick (2008). *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*. Paris: Éditions Flammarion.
- WOLTLING, Patrick (2016). *Oui, l'homme fut un essai - La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.
- VASEY, George (1875). *The Philosophy of Laughter and Smiling*. London: J. Burns Ed.
- VOLPI, Franco (1999). *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola.
- ZWEIG, Stefan (1955). *O combate com o demónio - Hölderlin - Kleist – Nietzsche* (4ªed). Porto: Livraria Civilização.

Websites consultados:

Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/93/1/>

Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org>

Eclesiastes: http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Ecl_1